



IQBAL REVIEW

JOURNAL OF THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN

APRIL 1983

**IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE**

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

in

English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan

Rs 38.00

Foreign countries

US \$ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00

US \$ 2.00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Editor and Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Editor : DR WAHEED QURAISHI, Director

Publisher : IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 - McLeod Road, Lahore

Printer : ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore



IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

Editorial Board :

Chairman :
Dr Muhammad Baqir

Editor & Secretary :
Dr Waheed Quraishi

Members :
Dr Abdus Salam Khurshid
Prof. M. Saeed Sheikh
Prof. Khwaja Ghulam Sadiq

Vol. XXIV

April 1983

No. 1

CONTENTS

- ★ Allama Iqbal and the Pakistan Movement
Latif Ahmed Sherwani ... 1—20
- ★ Iqbal and Wordsworth *S. Sajjud Husain* ... 21—23
- ★ The Nature of Dante's Influence on Iqbal
S.M. Abdullah ... 25—31
- ★ Herbert Read on Dr. Iqbal *Saleem Akhtar* ... 33—37
- ★ A Rare writing of Iqbal *Afzal Haq Qarshi* ... 39—42
- ★ Two Unpublished Letters of Iqbal
M. Jehangir Alam ... 43—44
- ★ Book Review
(Iqbal : His Political Ideas at Crossroads)
Latif Ahmed Sherwani ... 45—48

The place of pride which Islam came to occupy in Iqbal's thinking after 1908 naturally led him to write :

چین و عرب ہمارا ، ہندوستان ہمارا
مسلم ہیں ہم ، وطن ہے سارا جہاں ہمارا⁴

In a lecture delivered in 1910 Iqbal explained that the Muslim concept of nationality was linked neither with territory, nor with language, nor with race. "The essential difference between the Muslim community and other communities of the world consists in our peculiar concept of nationality. It is not the unity of language or country or the identity of economic interests that constitutes the basic principle of our nationality. It is because we all believe in a certain view of the universe and participate in the same historical tradition that we are members of the society founded by the Prophet of Islam."⁵ In one of his poems written after 1908 Iqbal said :

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمیعت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمیعتِ تری⁶

One of the developments resulting from the First World War was the further popularity of the concept of nationalism, more particularly in the West. Since this concept directly clashed with the principles of Islam, Iqbal strongly criticised it :

اس دور میں سے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساق نے بنا کی روغنِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پرہیز اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے⁷

4. Same, p. 172.

5. Latif Ahmed Sherwani (Ed.), *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore, 1977, p. 104.

6. *Bang-i-Dara*, p. 279.

7. Same, p. 173.

Understandably, Iqbal did not approve of the strategies adopted, and the efforts made, by some Indian leaders to evolve one single nation in India. Speaking in the Punjab Legislative Council in 1927, he observed :

It has been argued that the present system [of competitive examination tempered by selection and nomination] tends to retard the progress of what my friend [Sardar Ujjal Singh] called nationality. Well, I do not know whether it is desirable to become a nation. It is a proposition which can be controverted. . .⁸

Even though Iqbal's thinking was based upon Islamic principles, he was a universalist in the true sense of the world. As early as 1921, in a letter to Prof. R. A. Nicholson, Iqbal described himself "a lover of all mankind" and said : "... it is in view of practical and not patriotic considerations . . . that I am compelled to start with a specific society (i.e., Islam) which, among the societies of the world, happens to be the only one suitable to my purpose. . . All men and not Muslims alone are meant for the Kingdom of God on earth, provided they say good-bye to their idols of race and nationality, and treat one another as personalities."⁹ In his poetry, Iqbal, the universalist, gave expression to his thoughts in these words :

ہوس نے گر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انسان کو
 اخوت کا بیان ہو جا محبت کی زبان ہو جا
 یہ ہندی وہ خراسانی ، یہ افغانی وہ تورانی
 تو اے شرمندہ ساحل اچھل کرے کران ہو جا¹⁰

In line with this thinking, Iqbal could not have anything against the non-Muslims of India. In fact, he himself stated :

A community which is inspired by feelings of ill-will towards other communities is low and ignoble. I entertain the highest respect for the customs, laws, religious and social institu-

8. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 53.

9. Syed Abdul Wahid (Ed.), *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore, 1973, p. 99.

10. *Bang-i-Dara*, p. 312.

It should be noted that the background of these verses is the misfortune of the Muslim world.

tions of other communities. Nay, it is my duty, according to the teaching of the Quran, even to defend their places of worship, if need be.¹¹

It is true that in the context of the communal question Iqbal had been much disappointed by the recommendations of the Nehru Committee¹² as well as those of the Simon Commission. As he put it :

... there is a subtle difference of motive in the constitutions proposed by the pundits of India and the pundits of England. The pundits of India do not disturb the Central authority as it stands at present. All that they desire is that this authority should become fully responsible to the Central Legislature which they maintain intact and where their majority will become further reinforced on the nominated element ceasing to exist. The pundits of England, on the other hand, realising that democracy in the Centre tends to work contrary to their interests and is likely to absorb the whole power now in their hands, in case a further advance is made towards responsible government, have shifted the experience of democracy from the Centre to the provinces.¹³

But the All India Muslim Conference (originally also called the All-Parties Muslim Conference), of which Iqbal was a very prominent member, had made at its session held on 31 December 1928 and 1 January 1929 some demands for consideration by the Hindus. In March these demands were largely endorsed by Mohammad Ali Jinnah, President of the All-India Muslim League, in his 'Fourteen Points'. Iqbal thought that these de-

11. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 9.

12. Even some Hindu scholars have stated that the Nehru Report was unfair to the Muslims. For instance, Uma Kaura has written : "... his (Motilal Nehru's) attitude shows that he was more concerned with placating the Hindu Mahasabha than with giving satisfaction to the Muslims. The main reason was that the lessons of the 1926 elections, when the Swaraj Party had met with serious challenge from candidates like Madan Mohan Malaviya and Lajpat Rai, who were sympathetic to the Mahasabha, were still fresh in his memory. He remained cautious throughout and seemed determined not to give an opportunity to the Mahasabha to increase its following at the cost of the Congress even though this meant losing a chance to satisfy a large section of Muslim leadership." *Muslims and Indian Nationalism*, Columbia, Mo., 1977, p. 165.

13. Latif Ahmed Sherwani, cited, pp. 12-13.

mands were reasonable and in due course should be acceptable to the Hindus.

This is the background of Iqbal's address at the Allahabad session of the Muslim League in 1930. Iqbal then made two suggestions—a fact which has not received full attention from scholars. His first suggestion was :

The Muslim demand for the creation of Muslim India within India is . . . perfectly justified. The resolution of the All Parties Muslim Conference at Delhi is, to my mind, wholly inspired by this noble ideal of a harmonious whole which, instead of stifling the respective individualities of its component wholes, affords them chances of fully working out the possibilities that may be latent in them.¹⁴

Making his second suggestion, Iqbal said :

Personally I would go farther than the demands embodied in it [resolution of the All Parties Muslim Conference]. I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single State. Self-government within the British Empire, or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India.¹⁵

In the context of this suggestion Iqbal also said that the predominantly non-Muslim districts of the Punjab should be excluded from it.

Iqbal himself made it plain that he was making to alternative suggestions : (i) as in the demands put forward by the All-India Muslim Conference and the All India Muslim League (at its sessions in 1924, 1925 and 1926, later incorporated in the 'Fourteen Points'), and (ii) a redistribution of the British Indian provinces.¹⁶ The basic thought behind both suggestions was that the Indian Muslims were a people separate from other Indian peoples. In fact, Iqbal went to the extent of saying : "We are 70 millions and far more homogenous than any other people in India. Indeed the Muslims of India are the only Indian people who can fitly be described as a nation in the modern sense of

14. Same, p. 9.

15. Same, p. 10.

16. Same, p. 19.

the word."¹⁷ The importance of this point can hardly be over-emphasised because it was on this basis that the Muslim League later demanded Pakistan.

Iqbal's own preference was for the second suggestion, because, according to him, it provided a permanent solution of the communal problem in India.¹⁸ What Iqbal really meant was that in a consolidated north-western Muslim State it should be possible for the Muslims to order their collective life according to the principles of Islam, about which he was very keen. This keenness logically followed from his view that it is not possible "to retain Islam as an ethical ideal and to reject it as a polity in favour of national polities in which religious attitude is not permitted to play any part."¹⁹ In fact, Iqbal believed, as he later said, "that which really matters is a man's faith, his culture, his historical tradition. These are the things which, in my eyes, are worth living for and dying for. . ."²⁰ It should be added that Iqbal also thought that the "life of Islam as a cultural force in the country very largely depends on its centralisation in a specified territory."²¹

At the same time Iqbal thought that non-Muslims should not have any serious objections to his suggestion. He assured non-Muslims that in the state which he was suggesting there would not be any kind of religious rule.²² Instead it would ensure fair treatment to them. As he put it later, Muslims, "in view of their past history and traditions, [would] prove themselves free from all pettiness of mind and narrowness of outlook."²³ Iqbal also thought that the creation of a state with a large Muslim majority would further secure the position of non-Muslims inasmuch as such a state would be in a position "to give a more effective protection to non-Muslim minorities within its area."²⁴

Some non-Muslims thought that the real motive behind

17. Same, p. 23.

18. Same, p. 19.

19. Same, p. 7.

20. Same, p. 28.

21. Same, p. 10.

22. Same, p. 11.

23. Same, p. 221.

24. Same, p. 10.

Iqbal's suggestion for a Muslim state in the north-west of India was cooperation with Muslim states to the west at the expense of residuary India. Iqbal himself noted that Srinivasa Sastri thought that the suggestion was actuated by a desire "to acquire means of exerting pressure in emergencies on the Government of India."²⁵ His categorical reply was that such thinking was incorrect and his suggestion had resulted solely from "a genuine desire for free development which is practically impossible under the type of unitary government contemplated by the nationalist Hindu politicians. . ."²⁶

Iqbal, in fact, thought that the suggested state was in the interests of both India and Islam :

For India it means security and peace resulting from an internal balance of power : for Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian Imperialism was forced to give it ; to mobilise its law, its education, its culture and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times.²⁷

There is, however, much disagreement on the interpretation of what Iqbal suggested in his address. The well known historian Dr Ishtiaq Husain Qureshi, who also took a prominent part in the Pakistan movement, has argued : "Some writers have taken Iqbal to mean that he wanted only a consolidated Muslim unit within the confederation of India but this is incorrect. If that were so, he would not have mentioned self-government within the British empire or without it."²⁸ But Dr. K. K. Aziz, author/ editor of a number of volumes on Pakistan and the Pakistan movement, has expressed the view : "It is one of the myths of Pakistani nationalism to saddle Iqbal with the parentage of Pakistan."²⁹

The disagreement is largely due to the fact that while one scholar has been able to comprehend that the suggestion of a consolidated Muslim state emanated from a person who was both a politician and a visionary, the other scholar thinks that

25. Same, p. 11.

26. Same.

27. Same.

28. *The Struggle for Pakistan*, Karachi, 1965, p. 121.

29. *The Making of Pakistan*, London, 1967, p. 34.

the originator of the suggestion was only a politician. In the view of this writer there is a clear hint in the suggestion that if a consolidated Muslim state was created in the immediate future, this would lead at some date in the future to the establishment of an independent Muslim state. This view is supported not only by Dr Qureshi's argument but also by Iqbal's reference in his suggestion to the final destiny of the Muslims.

The vision of an independent Muslim state continued to recur to Iqbal for quite sometime in different ways. In reply to a letter of Dr. Edward Thompson published in *The Times* of London in which it had been stated that, if the north-west areas of India separated, the defence of residuary India would become very difficult, Iqbal stated in October 1931 :

May I tell Dr. Thompson, in this passage I do not put forward a 'demand' for a Moslem state outside the British Empire but only a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of the Indian subcontinent.³⁰

At the third session of the Round Table Conference in 1932, when the scheme for a federation of India was being finalised, Iqbal suggested that the Indian provinces should become independent dominions, in direct relationship with the Secretary of State, there being no central government.³¹ It should be noted that till 1931 it was widely believed that the 'Dominions' in the British Empire were not completely independent but the Statute of Westminster of December 1931 had clarified that in the matter of sovereignty the Dominions were in no way inferior to Britain.

This writer also thinks that Iqbal had his 1930 vision as well in mind when, during his London visit, at a meeting of the National League, he stated :

... as President of the All-India Muslim League, I suggested as a possible solution the formation of a large West Indian State. While this suggestion of mine was not embodied in the demand of the Muslims of India, my personal opinion still is

30. B. A. Dar (Ed.), *Letters and Writings of Iqbal*, Karachi, 1967, pp. 118-19.

31. Dr. B. R. Ambedkar, *Pakistan or the Partition of India*, Lahore, 1976, p. 329 f. n.

that this is the only possible solution. I wait until experience reveals the wisdom or unwisdom of this suggestion.³²

Similarly, in February 1933, it was Iqbal, the visionary, who stated that in one respect the deliberations of the Round Table Conference have been very satisfactory inasmuch as these deliberations "have given birth to a people who are at once new and ancient. . . Not even a farsighted historian can realise the full consequences of the birth of this 'new-ancient' people. I only hope that their leaders will remain alert and not allow the growth of self-consciousness among their people to be arrested by external forces, social or political."³³

So far as the immediate future was concerned there can be no controversy about what Iqbal was asking for, irrespective of whether the existing provinces of India remained intact or these were redistributed as Iqbal preferred. He was asking for such safeguards in the constitution of a united India as would make it possible for the Muslims to lead their lives according to the principles of Islam. In the address itself Iqbal recalled that the suggestion for a consolidated Muslim unit had earlier been put forward before the Nehru Committee but it had not been accepted on the ground that the proposed unit would be very unwieldy.³⁴ He also stated that "if the principle that the Indian Muslim is entitled to full and free development on the lines of his own culture and tradition in his own Indian home-lands is recognised as the basis of a permanent communal settlement, he will be ready to stake his all for the freedom of India."³⁵

It is important to note that Muslim leaders at the first session of the Round Table Conference, which met in the winter of 1930-31, were also demanding such provisions in the future constitution as would enable the Muslims to keep their identity separate from that of the non-Muslims and would safeguard their special interests. Muslim demands did not look unreasonable to a number of non-Muslim delegates but in the absence of the Congress representatives at the Conference it seemed that

32. B. A. Dar, cited, p. 75.

33. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 225.

34. Same, p. 10.

35. Same, p. 8.

there was not much point in reaching a settlement of the communal problem. At the second session of the Round Table Conference M. K. Gandhi was the sole spokesman of the Congress and he took the stand that the Congress alone represented the peoples of India.³⁶ He refused to consider even those demands of the Muslims and other minorities which they considered most essential. Iqbal, himself a delegate at this session, later remarked : "We tried the majority and found them unwilling to recognise the safeguards which we can forego only at the risk of complete extinction as a nation determined to live its own life."³⁷

Iqbal was naturally disappointed at Gandhi's attitude but he continued to hope that a Hindu-Muslim understanding on some basis was still possible. The basis he proposed was : complete provincial autonomy, equal status for all federal units, classification of subjects into two categories only—federal and provincial, unconditional separation of Sind from Bombay, one-third seats for the Muslims in the Central Legislature, and Muslim majorities in the Punjab and Bengal Assemblies.³⁸

Iqbal reiterated his stand for a united federal India as late as December 1933 when, in a press statement, he declared :

The offer which His Highness the Agha Khan made to Mr. Gandhi two years ago still holds good. If under Pandit Nehru's leadership the Hindus or the Congress agree to the safeguards which Muslims believe to be necessary for their protection as an all-India minority, the Muslims are still ready to serve, in the Agha Khan's words, as camp-followers of the majority community in the country's political struggle.³⁹

While Iqbal was busy suggesting measures to safeguard the position of Muslims in the constitution that was then being thrashed out, Choudhry Rahmat Ali, a student at Cambridge, started a powerful campaign for a completely independent Muslim state in the north of India in the immediate future. Rahmat Ali has, however, claimed that he had demanded the establishment of such a state as early as 1915. The demand, he

36. Same, p. 32.

37. Same, p. 34.

38. Same, p. 32.

39. Same, p. 241.

says, he had put forward in his inaugural address at the Bazm-i-Shibli, which he had himself founded that year.⁴⁰

In the context of Rahmat Ali's claim the following points have, however, to be noted :

1. He has himself stated that his belief that the territories in the north of India belonged to the Muslims was imparted to him by his father, that he grew with it and it grew with him, and that it became the "dominating passion" of his life.⁴¹ Nevertheless, from 1916 for about 15 years he showed no activity although a number of important developments concerning the future of India took place during this period.

2. In December 1924 Lala Lajpat Rai had proposed the partitioning of the country into Hindu India and Muslim India and Muslim India included East Bengal also.⁴² In spite of that suggestion, Rahmat Ali, like Iqbal, concerned himself only with north-western India, although the basic consideration before both was the future of Islam and Muslims in India and there were more Muslims in the east of India than in the north-west.⁴³

3. Iqbal's address did not make much impression on the Muslim politicians but it led to some rethinking about the future of India amongst those Hindu leaders, British statesmen and intellectuals in India as well as Britain who studied it carefully. In fact, it seems to this writer that Iqbal himself was invited to the second session of the Round Table Conference largely because he had put forward some new ideas in his address. The possibility therefore cannot be ruled out that Iqbal's address and his other observations about a consolidated Muslim state contributed to Rahmat Ali's decision to start an

40. Choudhry Rahmat Ali, *Pakistan : The Fatherland of the Pak Nation*, Lahore, 1978, pp. 213-14.

41. Same, p. 123.

42. K. K. Aziz (Ed.), *Complete Works of Rahmat Ali*, Vol. I, Islamabad, 1978, p. xvi (Introduction).

43. Including Kashmir, but excluding the non-Muslim majority districts of the Punjab, there were about 20 million Muslims out of a total population of some 26.5 millions in the north-west of India as compared with about 27 million Muslims in the contiguous Muslim majority districts of Bengal and the adjoining Muslim majority district of Sylhet in Assam out of a total population of about 39 millions.

active campaign in favour of an independent Muslim state in the north of India in the immediate future. In this context it is important to note that Rahmat Ali himself has paid a great tribute to Iqbal :

... it must be gratefully remembered that . . . Iqbal's suggestion for the amalgamation of the four provinces made a profound contribution to our cause. Though it infuriated our politicians and convulsed the Caste Hindoos, it re-inspired our people to think in terms of the consolidation of our nation, revived the issue of our future, and riveted our gaze on our homelands in the north-west of 'India'.⁴⁴

Rahmat Ali's own explanation is that he started his campaign because he was bitterly opposed to the agreement of the Muslim delegates to the Round Table Conferences to the scheme of an Indian Federation. "I warned the Muslim delegates. I knew that their action had obliterated the twelve centuries of our history, destroyed the very foundations of our heritage and crippled all hopes of the fulfilment of our mission."⁴⁵ Perhaps it would be more correct to say that Rahmat Ali could not convince any of the delegates of the soundness of his own scheme. Whatever the case, he started his campaign single-handed and, on 28 January 1933, he issued a declaration entitled *Now or Never*, in which it was stated that the demand for a separate Muslim Federation was "a matter of life and death for the Muslims of India" and that the "issue is now or never. Either we live or perish for ever."⁴⁶ He followed up this declaration by issuing and distributing pamphlets, tracts and handbills and also started a weekly which he called *Pakistan*. As a result of these various measures his scheme became known at least to the British statesmen concerned with the future of India and later in that year some members of the Joint Parliamentary Select Committee interrogated Muslim witnesses, who appeared before the Committee, about it.

But Muslim leaders were then convinced that the interests

44. Choudhry Rahmat Ali, cited, pp. 220-21.

45. Same, pp. 222-23.

46. For the text of the declaration see K. K. Aziz, cited, pp. 5-10. The two quotes are from pp. 6 and 10.

of the Indian Muslims could be properly safeguarded in a constitution based upon the federal principle. In fact, on various occasions they had already expressed their views on those lines. The Muslim witnesses before the Committee therefore called Pakistan "only a student's scheme", "chimerical and impracticable."⁴⁷

Iqbal himself, as is evident from the extracts from his address and statements quoted earlier, was then committed to a federal constitution in the immediate future. His thinking must have been reinforced by the replies of the Muslim witnesses before the Select Committee. Small wonder, he decided not to leave any ambiguity about his position, and in his letter of 6 March 1934 to Maulana Raghbir Ahsan, stated : "I propose to create a Muslim province *within* the Indian federation ; the 'Pakistan' scheme [of Rahmat Ali] proposes a separate federation of Muslim provinces in the north-west of India *outside* the Indian federation. . ." It is significant that Iqbal wanted his position to be publicised through the newspapers.⁴⁸

What Iqbal visualised in 1930 as a possibility in the distant future became a clear cut demand of the Indian Muslims within a decade, largely because of developments connected with the introduction of provincial autonomy, provided in the Government of India Act of 1935, as from April 1937. At this crucial moment in the history of India, the predominantly Hindu Congress decided to elect Jawaharlal Nehru to its key post of President. Nehru was a socialist and knew a great deal about international relations but not much about the affairs of his own country. As he himself said in his presidential address at the Lucknow session of the Congress in April 1936 : "For many years now I have been a distant looker-on on this Indian scene where once I was an actor. . ."⁴⁹ And in spite of the very conservative nature of the people whose destiny Nehru had been chosen to influence, he declared : "I am convinced that the only key to the solution of the world's problems and of India's

47. Quoted in Rajendra Prasad, *India Divided*, Lahore, 1978, p. 207.

48. Facsimile of letter published in *Jung*, 21 April 1982.

49. Dorothy Norman (Ed.), *Nehru—The First Sixty Years*, Vol. I, London, 1965, p. 425.

problems lies in socialism. . ."⁵⁰ He also declared that the communal problem was "after all, a side issue, and it can have no real importance in the larger scheme of things."⁵¹ A few weeks later he expressed the view that "the communal problem was the creation of a third party."⁵²

Inasmuch as it was not then known how popular the Congress was among the Indian peoples, Muslim leaders did not take much notice of such statements. But the statements of Nehru and his socialist nominees in the Congress Working Committee created a rift in the Congress leadership itself. Rajendra Prasad, one of the leading right wing leaders, wrote to Nehru : "We have got many difficulties and problems which baffle solution. The country has not yet found a solution of the Hindu-Muslim problem in spite of the greatest efforts." In these circumstances, Rajendra Prasad posed the question, "is it practical politics to say that all our communal and international differences will vanish in no time if we can concentrate our attention on economic problems and solve them on socialistic lines ?"⁵³ Indeed, so wide became the rift that at the end of June Rajendra Prasad, C. Rajagopalachari, Jairamdas Doulatram, Jamnalal Bajaj, Vallabhbhai Patel, J. B. Kripalani and S. D. Dev, members of the Working Committee, tendered their resignations and wrote to Nehru : "We are of [the] opinion that through your speeches and those of . . . other socialists colleagues and the acts of other socialists who have been emboldened by the speeches we have referred to the Congress organisations has been weakened throughout the country without any compensating gain."⁵⁴ Nehru was naturally perturbed and himself offered to resign the Presidentship.

The rift was, however, healed on the intervention of Gandhi who was held in very high esteem both by Nehru and his right wing

50. Same, p. 433.

51. Same, p. 442.

52. Quoted from *The Civil and Military Gazette* (Lahore) in C. H. Phillips and Mary Doreen Wainright (Eds.), *The Partition of India*. London, 1970, p. 254.

53. Same, p. 255.

54. Dorothy Norman, cited, p. 454.

colleagues. With unity restored in leadership the Congress was able to launch a powerful election campaign, which proved very successful inasmuch as in about two-thirds of India it won a majority of seats in the provincial assemblies. The success was even beyond the expectations of the Congress leaders themselves.

It is true that the Congress succeeded only in the Hindu majority provinces and there also it fared very badly in the case of Muslim seats.⁵⁵ But this failure did not disturb Nehru because he thought : "We failed because we had long neglected working among the Muslim masses and we could not reach them in time."⁵⁶

Thrilled with the election results, Nehru declared at the Convention of Congress Members of the Provincial Assemblies held in March 1937 : "We have too long thought in terms of pacts and compromises between communal leaders and neglected the people behind them. That is a discredited policy and I trust that we shall not revert to it. And yet some people still talk of the Muslims as a group dealing with the Hindus or others as a group, a medieval conception which has no place in the modern world. We deal with economic groups today and the problems of poverty and unemployment and national freedom are common for the Hindu, the Muslim, the Sikh and the Christian."⁵⁷

To make the Congress popular among the Muslims Nehru asked all Congress Committees in the provinces to make special efforts to enrol Muslim members. The Central Congress Committee set up a new department to deal with Muslims. Notices were circulated to all district and local committees to substitute Urdu for Hindi for areas where there were large Muslim populations.⁵⁸ Towards the Muslim League, the only All-India party of the Muslims, Nehru adopted an attitude of contempt.

55. The Congress won 16 seats out of a total of 36 Muslim seats in the Assembly of the Muslim majority N.W.F.P. Province where it had since long been allied with the Muslim Red Shirt organisation. In the remaining 10 provincial Assemblies, out of a total of 446 Muslim seats, Congress won only 11 seats.

56. Dorothy Norman, cited, p. 479.

57. Same.

58. Congress circular of 31 March 1937, Uma Kaura, cited, pp. 109-10.

He thought that it was a religious body and could not participate in politics. He had the Muslim League in mind who declared that "the time has gone when religious groups can take part in the political and economic struggle. That has been so in the medieval times : it is inconceivable today."

Nehru's efforts to win over the Muslim masses for Congress and his contempt for the Muslim League and Muslim leaders, more particularly because it became apparent to them that the Congress leadership was aiming at the merger of the Muslims in one Indian nation, which would be based on the values of the much larger Hindu community.

Iqbal was bound to react more strongly than any Muslim leader because he was not only greatly dedicated to Islam but also possessed unbounded faith in the capacity of Muslims to make their contribution for the good of mankind. Some two decades back he had written in the *Rumuz-i-Bek*

، خیزد بانگِ حق از عالمے گر مسلمانی نیاسانی دے
 نہ دانی آہِ امّ الکتاب امتِ عادل ترا آمد خطاب
 و تابِ چہرہ ایام تو در جہاں شاید علی الاقوام تو
 * * * * *
 ، در تاریکی ایام کن آنہم پر تو کامل آمد عام کن⁵⁹

His faith in his co-religionists had remained unshaken about the time Nehru had started his Muslim mass programme, Iqbal was writing :

کردوں بہ کام او نہ گردد بہ کام خود بہ گرداند زمین را⁶⁰

This is not to suggest that Iqbal was not interested in the material well-being of people on which Nehru was laying much emphasis. In fact, as early as 1920, in a letter to G. K. Gokhale, Iqbal had stated : "Situated as we are, political independence must be preceded by economic independence and in this respect the Muslims of India are far behind other communities."

59. Quoted from *The Times of India* in same, p. 110.

60. *Kulliyat-i-Iqbal (Farsi)*, Lahore, 1975, pp. 139-40.

61. Same, p. 1024.

of this country. Their principal need is not literature and philosophy but technical education, which would make them economically independent.”⁶² In his address to the All-India Muslim Conference in 1932, Iqbal had emphasised the need for the formation of youth leagues which “must specially devote themselves to social service, customs reform, commercial organisation of the community and economic propaganda in towns and villages, especially in the Punjab, where enormous indebtedness of Muslim agriculturists cannot be allowed to wait for the drastic remedies provided by agrarian upheavals.”⁶³ In 1937 Iqbal wrote to Jinnah; “Personally I believe that a political organisation which gives no promise of improving the lot of the average Muslim cannot attract our masses. . . And the whole future of the League depends on the League’s activity to solve this question [of Muslim poverty].”⁶⁴

But Iqbal could not reconcile to Nehru’s atheistic socialism. It is admitted that at times Iqbal has spoken well of socialism. But this is only in the context of one of its aspects, that of relieving the workers of the oppression of capitalists :

بندہ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات
اے کرتبہ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو ہر رہی صدیوں تلک تری ہرات
دست دولت آفرین کو مزد ہوں ملتی رہی
اہل ثروت ، جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات⁶⁵

The basic approach of socialism—its concern *only* with the material well-being of man—was unacceptable to Iqbal :

غریبیاں گم کردہ اند افلاک را در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن لکیرد جان پاک جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

62. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 203.

63. Same, p. 41.

64. *Letters of Iqbal to Jinnah*, Lahore, 1974 reprint, pp. 17-18.

65. *Bang-i-Dara*, p. 297.

دین آن پیغمبر حق ناشناس بر مساوات شکم دارد اساس⁶⁶

Iqbal believed that the unity of man could not be bifurcated into spirit and matter :

تن و جان را دو تا گفتن کلام است
تن و جان را دو تا دیدن حرام است⁶⁷

In Iqbal's view the major purpose of the State itself is to develop the spirit of man : "There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the self-realisation of spirit. All is holy ground. . . . The State, according to Islam, is only an effort to realise the spiritual in a human organisation."⁶⁸

In view of his failing health, Iqbal could not actively oppose Nehru's programme. He therefore appealed to Jinnah to save the Indian Muslims from Nehru's socialism. In March 1937 Iqbal wrote : "It is absolutely necessary to tell the world both inside and outside India that the economic problem is not the only problem in the country. From the Muslim point of view the cultural problem is of much greater consequence to most Indian Muslims. At any rate it is not less important than the economic problem."⁶⁹ In May Iqbal wrote that the solution of the problem of Muslim poverty lay "in the enforcement of the Law of Islam and its further development in the light of modern ideas" and that "in order to make it possible for Muslim India to solve the problems, it is necessary to redistribute the country and to provide one or more Muslim states with absolute majorities."⁷⁰ Finally, in June Iqbal wrote : "Why should not the Muslims of North-West India and Bengal be considered as nations entitled to self-determination just as other nations in India and outside India are?"⁷¹ Iqbal's letters no doubt influenced Jinnah's

66. *Javed Namah*, 1959 reprint, p. 69.

67. *Kulliyat-i-Iqbal (Farsi)*, p. 347.

68. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1975, p. 155.

69. *Letters of Iqbal to Jinnah*, cited, p. 14.

70. Same, pp. 18-19.

71. Same, p. 21.

ng.

1 May, when suggesting the redistribution of the country, had also posed the question : "Don't you think that the or such a demand has already arrived ?"⁷² The time had in arrived and although Iqbal did not live long enough to see Muslim League adopt his suggestion, in October 1938 m leaders from the platform of the League itself began to terms of a separate Muslim state. At the Sind Provincial m League Conference, at which Jinnah presided, some e leaders put forward a resolution in which it was stated 'India may be divided into two Föderations, viz : the ation of Muslim States and the Federation of non-Muslim ."⁷³ In March 1939, in his presidential address at the onal Muslim League Conference at Meerut, the General ary of the League, Nawabzada Liaquat Ali Khan, stated 'the Hindus and Muslims could not live together in peace, ould agree to divide the country.⁷⁴ A year later, at the l session of the Muslim League held at Lahore, a resolution dopted in which it was demanded that geographically uous areas of India should be so demarcated that "the in which the Muslims are numerically in a majority, as in North-Western and Eastern zones of India, should be ed to constitute 'Independent States' in which the consti- nits shall be autonomous and sovereign."⁷⁵

was in the fitness of things that Jinnah acknowledged the ness of Iqbal's thinking and his great contribution to deter- g the best solution of the difficult problem of the Indian ns. Wrote Jinnah in 1942 : "His (Iqbal's) views were sub- lly in consonance with my own and had finally led me to me conclusions as a result of careful examination and of the constitutional problems facing India and found sion in due course in the united will of Muslim India as rated in the Lahore Resolution of the All-India Muslim

1. Same, p. 19.

2. Quoted in C. H. Philips and Mary Doreen Wainright, cited, p. 261.

3. *Khutba-i-Sadarat*, Delhi, 1939, p. 11.

4. Latif Ahmed Sherwani (Ed.), *Pakistan Resolution to Pakistan*, Karachi, 1969, p. 21.

League. . . ."⁷⁶ Two years later Jinnah stated that Iqbal "was one of the few who originally thought over the feasibility of carving out of India . . . an Islamic state in the North-west and North-east zones which are historical homelands of Muslims."⁷⁷

76. *Letters of Iqbal to Jinnah*, cited, pp. 6-7 (Foreword).

77. Jamiluddin Ahmad (Ed), *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*, Vol. II, Lahore, 1976, p. 147.

IQBAL AND WORDSWORTH

S. Sajjad Husain

It was with considerable interest and surprise that I started reading the article on Iqbal and Wordsworth by Alim Siddiqui in *Iqbal Review* (July 1980). It had never occurred to me before that there existed any affinities between them. They belonged to two different traditions and two different cultural backgrounds. What could they possibly have in common? But considering that Iqbal, like other educated people in the subcontinent, must have read the English poets in school and college, and having regard also to the fact that many subcontinental writers have been influenced by them, I imagined that the author of the article had perhaps discovered traces of this kind of influence. I thought of Tagore in Bengali in whom one could see various European influences at work. But I was disillusioned soon. For what Mr Siddiqui has done is to quote some passages from the two poets on subjects which by a stretch of the imagination could be called analogous and put on them an interpretation which is untenable.

One need not doubt that Iqbal had read Wordsworth. He is said to have remarked on one occasion that it was the study of Wordsworth's poetry which saved him from atheism (*ilhad*). This is all to the good. The writer then proceeds to say or rather imply that this must be due to the having had the same sort of upbringing: Wordsworth in the Lake District of England and Iqbal in Sialkot! The idea that the Lake District and Sialkot have much in common and would breed the same moods and attitudes is certainly original. Neither of the two was what we call a city-bred poet. Wordsworth was not a Cockney like Keats, nor had Iqbal the urban background of Ghalib. But does it follow that they must have spiritual affinities? That needs substantiation.

A few passages are quoted from such pieces as *Himalay*,

Khizr-e-Rah, Ek Arzoo—which certainly prove that Iqbal was not unresponsive to nature—and having done so the writer goes on to adduce passages from Wordsworth on the subject of nature and asks the reader to accept that his point has been demonstrated. It never struck him that whereas Iqbal's poems are plain evocations of natural beauty Wordsworth's exemplify the philosophical idea that Nature was a living force, a presence that disturbed him with the joy of elevated things. Unlike Wordsworth, Iqbal never formulated a philosophy out of his love of nature such as it was. Wordsworth is pantheistic. Now there have been great lovers of nature in English poetry. Both Shelley and Keats wrote magnificent nature poetry, but we do not on that account try to establish affinities between them and Wordsworth. Anyone who has ever read Shelley's *Ode to the West Wind* and Keats's *To Autumn* and compared them with Wordsworth's *Tintern Abbey* and the *Prelude* would know what I am talking about.

The fact is that all poetry revolves around such basic subjects as love, nature, suffering, death, God, beauty and so on. There are hundreds of poems in every literature on these themes. But unless one could prove that two poets have approached a subject from the same point of view it is not customary to speak of affinities. What poet who had deep feelings could avoid writing at one time or another on the pain of separation from the loved one? But would it be wise to group together Kalidasa and Horace and Shakespeare and Browning because they have all written on love? That is the kind of parallelism Mr Siddiqui has established.

The strange example of parallelism that occurs in the article relates to the attachment of the two poets to two women. Iqbal, he writes, was deeply attached to a woman called Atyia Begum; Wordsworth, similarly was attached to his sister Dorothy, as they say in geometry. There are hundreds of poets in whose lives a woman has played a part. Why not say that Iqbal and Shakespeare belong to the same group, because the latter also loved a Dark Lady? This is neither good logic nor sound literary criticism. I suppose that one could from this point of view also establish a likeness between Iqbal and Petrarch who worshipped his Laura and Dante whose devotion was concentrated on Beatrice.

Something could possibly have been said about the interest

which both Iqbal and Wordsworth had in politics. The early revolutionary fervour in the latter and Iqbal's life-long interest in the political fate of his fellow Muslims sprang probably from the same motives. But this is an area which the author has avoided.

Another example of the kind of parallelism the writer has sought is the mention in the last paragraph of the article of the fact that both poets received public recognition from their peoples. Wordsworth had been appointed poet Laureate, while Iqbal was acknowledged as the national poet of the Muslims in the subcontinent. If this testifies to any affinity between the two, could one not trace a parallel between Iqbal and Tennyson or Iqbal and Robert Bridges ?

Literary comparisons are sometimes illuminating. They bring to light aspects of the work of two poets which may have passed unnoticed. But a forced comparison where no affinities exist can serve no purpose. Both temperamentally and in their approach to life, their beliefs and ideas, Iqbal and Wordsworth were very dissimilar. This is not denying the fact that at a certain stage in his life Iqbal may have owed some inspiration to him. That is an entirely different matter. One can usefully compare a poet like Milton with Dante with their preoccupation with Christian theology, but it would be absurd to draw a comparison between either of them and say a poet like Philip Sidney or Gray. The mention of Dante reminds me that the striking similarity between Iqbal's use of Rumi as a spiritual guide and Dante's use of Virgil in the same capacity deserves to be studied in depth. This would throw light on Iqbal's indebtedness to Europe and at the same time on his originality.

I confess that I am not an Iqbal scholar. The whole purpose of this note is first to disparage the tendency to draw fanciful comparisons between dissimilar poets, and secondly to protest against the idea that the true test of an Eastern poet's greatness is whether he has affinities with some European poet. The fact that there is nothing to be found in Wordsworth which could be called the counterpart of *Asrar-i-Khudi* or *Javid Nama* does not detract from his greatness. Likewise, the absence in Iqbal's works of anything like the *Prelude* or *Tintern Abbey* does not take away from his renown. They are great in their different ways.

REPRINTS OF OUR BOOKS

English/Urdu/Persian/Arabic

		<i>Price</i>
1. Letters and Writings of Iqbal	<i>B.A. Dar</i>	Rs. 14/-
2. Introduction to the Thought of Iqbal (trans. from French)	<i>M.A.M. Dar</i>	Rs. 4/-
3. A voice from the East	<i>Zulfiqar Ali Khan</i>	Rs. 5/-
4. Islam aur Science	<i>Dr. M. Rafiuddin</i>	Rs. 6/-
5. Makateeb-i-Iqbal Benam Girami	<i>M. Abdullah Qureshi</i>	Rs. 20/-
6. Iqbal aur Attiya Begum	<i>Zaiuddin Burni</i>	Rs. 16/-
7. Iqbal aur Siyasat-i-Milli	<i>Raees Ahmad Jafri</i>	Rs. 34/-
8. Iqbal aur Jamaliat	<i>Dr. Naseer Ahmad Nasir</i>	Rs. 35/-
9. Iqbal aur Bhopal	<i>Sehba Lakhnawi</i>	Rs. 42/-
10. Iqbal aur Hyderabad Daccan	<i>Nazeer Hyderabad</i>	Rs. 21/-
11. Iqbal Kay Hazoor Mein	<i>Syed Nazeer Niazi</i>	Rs. 51/-
12. Zarb-i-Kalcem (trans.)	<i>Dr. Abdul Hamid Irfani</i>	Rs. 22/-
13. Tadhkira-i-Shora-i-Kashmir (Vol. II)	<i>Pir Hussamuddin Rashidi</i>	Rs. 51/-
14. Tadhkira-i-Shora-i-Kashmir (Vol. III)	<i>Pir Hussamuddin Rashidi</i>	Rs. 51/-
15. Payam-i-Mashriq	<i>Abdul Wahab Azzam</i>	Rs. 21/-

THE NATURE OF DANTE'S INFLUENCE ON IQBAL

S. M. Abdullah

Almost all the important writers on Iqbal have referred to Dante's influence on Iqbal, so far as the *Jawid Nama* is concerned.

This has left an impression in the minds of some students of Iqbal that *Jawid Nama* is an *imitation*, and lacks originality because of its resemblances with the *Divine Comedy*.

That *Jawid Nama* has some similarities with the *Divine Comedy*, there is no doubt. But mere resemblance in a few details or even imitation of certain aspects does not necessarily prove that Iqbal was an imitator having no scheme of his own, conceptual as well as artistic. In fact, Iqbal's work is almost original in ideational approach as also in the architecture of his story.

Inspiration in the field of ideas, life and culture is one of the commonest phenomenon of human culture; even great masters like Shakespeare not excluded. Dante's own borrowings from old poets and men of letters (including the Muslim authors and Scholars) were considerable. Yet, Dante's masterpiece, the *com-media* stands aloft as a wonderful piece of originality. Similarly, Iqbal's claim to originality and greatness is not vitiated because of a few resemblances, or for reasons of casual inspiration from Dante.

This assumption necessitates a critical and fuller discussion on a few points, e.g. :

- (a) What is the nature and extent of Iqbal's borrowings ?
- (b) Why should Iqbal solely depend upon Dante, when he could fall back directly upon the muslim materials (like *Mirajnamas*, prophetic traditions relating to Miraj and their adaptations in verse and prose) which, according to Miguel Asin (the author of the famous book *Islam and the Divine Comedy*) Dante also used profusely.
- (c) What are the characteristic features of the *Jawid Nama*

which account for its distinction and individuality as against the *Divine Comedy*.

(d) Some other notable aspects of the *Jawid Nama*.

Nature and extent of resemblances

It can not be denied that the *Jawid Nama* seems to have some similarities with the pattern of the *Divine Comedy*. It may also be surmised that the idea of compiling such a book may have struck the Poet of the East, after studying the memorable book of Miguel Asin on the subject, the first English Edition of which had already appeared in 1926, and become very popular among the Muslim intellectuals of the time. However, we know on the authority of the late Chaudari Muhammad Husain, a disciple and trusted associate of Allama Iqbal—(who wrote an article on *Jawid Nama* soon after it was published) that the Allama had always in his mind a book on the mysteries of the *Miraj* of the Holy Prophet, till in 1929 he decided to compile the present work *Jawid Nama* (see *Nairang-i-Khayal*, Annual Number 1942, pp. 108). In any case, Dante's work may have been taken as model by Iqbal.

Similarities

In fact, the basic scheme of the work is the same. Of course, differences are there as we shall see later, but the general outline is the same, e.g. : (1) the starting point (an incident in the *D.C.* (*Divine Comedy*), mis-track in a Jungle), (2) sudden appearance of a guide (Rumi in the case of the *Jawid Nama*, and Virgil in the case of the *D. C.*), (3) Ascension of both poets stage by stage, according to the Astronomical (or theological) arrangement, (4) Interviews with several men or personalities in Hell and Heaven, (5) Various kinds of torments and tortures and rewards to the sinners and the righteous men respectively, (6) description of several places providing an atmosphere to each situation (rivers of gold and silver, mountains covered with snow, landscape, characters and mythological figures and several other things).

Differences

This is a list of similarities but as already observed differ-

ences are more glaring and are of a basic nature.

As against Dante, who takes deeper interest in the spiritual conversion of the individual on theological basis of the Catholicism, in vogue in the 14th Century, A. D., Iqbal is more concerned with the metaphysical questions of his own age, and political questions of the Muslim world during the twentieth century.

The age of Dante was that of scholastic rationalism as expounded by St. Thomas Aquinas but Iqbal belonged to the age of Science, Mathematics and Space—Physics. While Dante insists on the identity of Religion and Reason, Iqbal emphasises the unity of spirit and Matter, hence of Religion and Science. So, the interpretation of Reality is different in both cases.

In a sense, we come across two different voices while going through the texts of these two poets. In Dante, we have a Christian voice while in Iqbal, we find a Muslim voice expressing ideas, characteristically Muslim.

For Iqbal *Ascension to the Divine Sphere* (معراج) is not an unfamiliar phenomenon because every Muslim believes in *Miraj* (ascension) and *Isra* (nocturnal journey) of the Holy Prophet. Iqbal refers to the idea of the *Mi'raj* in the first section of the book.

He thereby suggests that ascension of man to the Divine Shpere was not an impossibility. No doubt, Iqbal's view of *Miraj* apparently does not strictly conform to the traditional belief, and he interprets *Miraj* as a change or revolution in consciousness but this is his interpretation. The case of the Holy Prophet is quite different and specific as we shall see later.

Here we have two different tempers. Generally speaking Dante is always seen frightened, depressed, terrified, confused and panicstricken throughout his heavenly journey, while Iqbal even in a very grave situation looks calm and composed, although enthusiastic and eager to know more. Again, Dante is too much submissive, even timid. When he accompanies his guide he puts very few questions, and when he has ever the courage of asking about anything, he is snubbed and is satisfied with one or two casual remarks of his guide. As against this, Iqbal is very inquisitive, goes deep into delicate questions, and, in most cases argues with 'heavenly personalities', nay even with his Guide.

Jawid Nama begins with *Munajat* (prayer in Quietude or

whispering with the Lord, in which the poet expresses his craving for a vision of Reality. Here Iqbal's approach is positive. His passion for Higher Knowledge is intense. In such a state of Mind, he prays that he may be granted light, yet more light.

Dante's attitude throughout his journey smacks of his conviction in the Christian idea of the '*original sin*', whereas Iqbal's idea of human dignity and glorious destiny is based on God's declaration on the eve of Adam's mission to earth that Man is going to be the Deputy of God on earth (خلیفہ) and has a great future. There is no guilt complex, no indication of inferiority, no wavering, no defeatism. In a section of the *Jawid Nama*, there is an assurance from the Angels about the superiority of Man (of *Naghma-i-Mala'ik*—the Song of the Angels), after which the great Rumi appears on the scene with a surer and more confident voice. Those interested may examine the Canto in the D. C. regarding the emergence of Virgil who exhorts the Poet (Dante) to proceed under the lure of Poet's beloved Beatrice idealised by him (Dante).

Here we find the two poets on two different planes. While Ideal Love is the chief motive with Dante, with Iqbal it is love for the knowledge of Reality which is the main motivating force.

Another great difference between the two poets lies in their treatment of the *super-natural element* as a means of the development of the story. In Dante, this element is very strong. He creates an atmosphere completely flouting the *law of probability*. He wishes his reader to believe what is not believable. He carries his reader through his undoubtedly superior power of description and delineation which captures the imagination not allowing him to ponder rationally. However, Iqbal does not lose his rational sense under any situation. In most difficult situations necessitating the intervention of the *super-natural element*, his regard for the *law of causality* and probability never fails him. For instance, if we compare the episode of the Heavens, appearance of the suburbs of the *inferno* in the D. C. and of reaching the lower limits of the sphere of the Moon in the J. N., we will at once find that while Iqbal's approach is gradual and almost natural and therefore intelligible, Dante's approach is sudden like a jerk.

Iqbal passes through the various stages methodically : for instance, after the first prayer (مناجات) there is (1) *Tamhid-i*

Asmani, (2) the Song of the Angels, (3) *Tamhid-i-Zamini*, (4) Rumi's Appearance and sudden emergence of Zarwan—(the Higher spirit controlling time and space—and then entrance of the two poets) (the Guide and the Disciple) into the *Aflak-i Falak-i Qamar*, *Falak-i-Utarad*, *Falak-i-Zuhra* and so on : All this process is gradual and therefore credible.

But in Dante, in the 3rd canto (of the *Inferno*), Caronte refuses to take poets further, a severe whirlwind takes over, an earthquake sets in along with lightening and lashing winds. Here Dante falls down unconscious. But after a thunder, when he regains his consciousness, he finds that someone has carried him across the chasm which was hitherto impassible.

Now this is sheer '*phantasy*' overloaded with fiction of the most violent type. Usually we find Dante crossing one stage after the other in a state of unconsciousness.

As observed before, the differences of the two are those of the age—and also those of the religious tradition.

Iqbal follows the Holy Quran which maintains that nobody from the Earth could penetrate into the Heavens, except with the essential (spiritual or divine) powers (Quranic words : *الاباطان*). This means that the Heavens could through Sultan be pierced through by human being—and the Holy Prophet set an example of that.

The recent Space Conquest has further strengthened the view, but Iqbal's reference may be read in a wider context.

Dante could not conceive that Heavens could be pierced through. Therefore he proceeded *fictionally*. Yet another sphere of distinction between Dante and Iqbal is found in the handling of the mythological materials. Dante has utilized *Greek mythology* to the fullest extent,—three-headed demons, some creatures, half human and half animal and so many other things. But in Iqbal use of mythology is rare. It exists only in the episode dealing with the Hindu saint *Jahandost* (Vishwa Mitr) and the Hindu poet Bhartari Hari.

Dante is *allegorical* throughout, while Iqbal's statements are *factual, logical*, with allegorical significance only rarely. However, inspite of all this, Dante excels in his superb characterisation, excellent artistry and marvellous power of description, as also in his great *dramatic skill*, and this justifies T. S. Eliot's remarks that "Shakespeare gives the greatest width of human passion ;

Dante the greatest altitude and greatest depth. They compelment each other. It is futile to ask which undertook the more difficult job." (T. S. Eliot, *Selected Essays*, p. 265). One thing, however is certain that Iqbal's job was decidedly more difficult because he belonged to the *age of scientific thought* in which concrete reality rather than fiction reigned supreme.

The system of the Universe which Dante employed was *Ptolemaic* and not the familiar *Copernican*—, the macrocosmic system as one would say. But Iqbal is not very strict about the system : he simply follows the usual familiar astronomical system in vogue among the Muslims.

Anyhow, in the words of Robert H. Lynn, (*Notes on the Divine Comedy*, vol. 1 p. 9) "the *Commedia* is a cathedral in language and is unique in several ways" and so is *Jawid Nama* unique in certain other ways.

Miguel Asin, who has already been quoted above, has taken great pains to prove that Dante based his book on the Muslim legends of the *Isra* and the *Miraj*. *Isra* mean's undertaking of journey at night as the Holy Prophet did, according to the Holy Quran (سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً الخ), from the Holy mosque of Makkah to the Holy mosque of Aqsa (Jerusalem), followed by ascension to the Heavens. Quite a large mass of Muslim literature exists on these topics, and M. Asin has examined it to arrive finally at the conclusion that Dante with all his fame as a great poet, which praise he deserves, has substantially borrowed from the above-mentioned Muslim sources.

In this article, I do not propose to go into the merits of the above-mentioned conclusion. I am only refering to the question of Iqbal's utilization of the original Muslim sources from which Dante undoubtedly borrowed a lot.

I do not claim to have gone through the entire body of this literature but I have an impression that Iqbal did not depend much on these stories of the *Miraj* and the *Isra*. Conversely, he partially based his poem on the plan of the *Divine Comedy* as is suggested by the systematic arrangement of the episodes having almost the same details here and there.

Iqbal did not follow the pattern of the *Isra* and the *Miraj* out of respect for the Holy Prophet whose special privilege it was to have ascended the Heavens with prophetic dignity and sublimity.

No other human being according to Muslims can have that honour.

This also accounts for Iqbal's interpretation of the ascension (مِعْرَاج) that it could only be a higher state of Ordinary human consciousness (and not specific), without involving any physical implication. This, refers to men other than the Holy Prophet. Others can attain to some sort of superconsciousness but the Ascension of the Holy Prophet's is a unique experience and without parallel.

It is quite certain that Ibn-i-Arabi's *Fatuhāt* and his other work on Isra could not be the models of Iqbal for his *Jawid Nama* because details differ widely and basically. Similarly al-Ma'arri's *Risalatul-Ghufran* could not catch the imagination of Iqbal because its contents contain heretical materials. There are certain other works of importance such as the *Miraj Nama* of Ibn-i-Sina (in Persian), and certain poems on *Miraj* in the *Mathnawiyat* of great Persian poets such as Nizami Ganjawi, Amir Khusru, Jami and others. These also could not serve as models because most of these contain vague rhetorical statements lacking in accuracy and precision.

Ibn-i-Sina's work is more or less an interpretation of the facts of *Miraj* in philosophical terms, and in Amir Khusru's *Matla'-ul-Anwar*, the only resemblance with *Jawid Nama* is that Khusrau also describes the various stages of the heavenly journey but that is only casual.

There are certain chapters in the *Ma'arifun-Nubuwwah* also which could benefit Iqbal but their subject matter is different and more theological.

In any case, Iqbal owes a bit to Dante but only to the extent indicated in this article. But with all his indebtedness to Dante he has his own scheme and his own ideals,

NEW BOOKS UNDERPRINT

1. **Muntakhab Maqala't Iqbal Reviews—Urdu**
Dr. Waheed Quraish
2. **Selections from Iqbal Reviews—English**
Dr. Waheed Quraish
3. **Iqbal Bahasiyat Mufakkir-i-Ta'leem**
Bakhtiar Husain Siddiqu
4. **Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Collection**
Muhammad Siddiqu
5. **Armaghan-i-Hijaz (versified English translation)**
Q. A. Kabi
6. **"The Rod of Moses"—versified English translation of
Allama Iqbal's Zarb-i-Kaleem**
Syed Akbar Ali Sha
7. **Allama Iqbal Europe Mein**
Dr. Saeed Akhtar Durrai
8. **Iqbal—An International Missionary of Islam**
Riaz Husai
9. **Allama Iqbal—Sufi Tabassum Ki Nazar Mein**
Nisar Ahmad Quresi

HERBERT READ ON DR. IQBAL

Saleem Akhtar

While doing some research on Dr. Iqbal I came across a quotation of Herbert Read, in which he had paid rich tribute to Dr Iqbal—as far my study of Dr. Iqbal goes, I had never heard of Herbert Read in connection with Dr Iqbal, naturally I was intrigued—this started my search for the original article. Failing to find it here, I wrote to the Library of Congress, Washington, explaining my difficulty in locating the said article and requesting for a copy of the same. They were prompt enough in sending me a copy of the article entitled : “READERS AND WRITERS” published in “The New Age” dated 25th August 1921. For the first time this article is being published in quarterly “IQBAL REVIEW”. (S.A.)

“READERS AND WRITERS”

Good criticism is so rare in our journals that I feel bound to draw attention to it when it does appear. I have in general not too much sympathy for work of Mr. D. H. Lawrence, but an essay of his on Whitman in a recent issue of “The Nation” is to my mind as near perfect criticism as we can expect. The subject, of course, is an inspiring one ; it has not yet been adequately explored and, because it offers no scope for the pedant of prosody, the literary genealogist, and other academic sleuth-hounds, the critic is almost forced to plain speaking and original thought. Mr. Lawrence responds to each of these demands, and though it is not my business to rehearse his ideas, I would like to emphasise a triumph of his analysis, which is the revelation of the extreme significance of that aspects of Whitman’s genius best represented in *Calamus*. “The polarity is between man and man. Whitman alone of all moderns has known this positively. . . . Even Whitman becomes grave, tremulous, before the last

dynamic truth of life. . . . He tells the mystery of manly love, the love of comrades. . . . This comradeship is to be the final cohering principle of the new world, the new Democracy. It is the cohering principle of perfect solidery. . . . It is the soul's last and most vivid responsibility, the responsibility for the circuit of final friendship, comradeship, manly love." This is true analysis and the poet to whom it is applied, more massive and forceful in his work than any revelation or appreciation can make him, is profound—certainly beyond his own country and time—perhaps beyond *our* country and time. I do not know: I see but little active understanding of his significance. It is a female age, or an age of female attachment Whitman is self-styled the poet of manly attachment and he will be the poet of a manly age. The greatest modern poet? Yes: I for one agree with Mr. Lawrence and acknowledge his sufficient tribute. And however neglectful we may be *consciously* of the greatness of this poet, I think that the world unconsciously begins to fulfil Whitman's ideal. He is almost the poet of modern universal unconscious mind. He gives expression to the herd instinct of the male. For man is driven—defensively by the tide of feminine ideas, spontaneously by the aggression of economic factors—to formulate between man and man that fresh aspect of comradeship which, as Whitman said, "hard to define, underlies the lessons and which seems to promise, when thoroughly developed, cultivated and recognised in manners and literature, the most substantial hope and safety of the future. . . ." This feeling was given actuality for Whitman in the American Civil War; and "Drum-Taps," the finest war poems known to the world, remain as a testament. And it may be said that the fundamental experience in the recent war among those sensitive to anything fundamental was the birth or renaissance of his manly attachment. But that is something difficult to explain in emotionless prose.

Mr. Lawrence is equally acute in his analysis of Whitman's "element of falsity," for with all his greatness Whitman was not a perfect poet. But that aspect does not need stress—as romantic boundlessness and pantheistic diliquescence it is obvious enough—and there are aspects of control, of positiveness, of concentration, that outweigh the multiplicity of the included sensations. In this sense, the best

expression of his genius, the most complete definition of his craft, has been written by Whitman himself. It is an unobtrusive footnote hidden among the pages of "Democratic Vists," and for that reason I may be justified in quoting it :

The culmination and fruit of literary artistic expression, and its final fields of pleasure for the human soul, are in metaphysics, including the mysteries of the spiritual world, the soul itself, and the question of the immortal continuation of our identity. In all ages the mind of man has brought up here—and always will here at least, of whatever race or era, we stand on common ground. Applause, too, is unanimous, antique or modern. Those authors who work well in this field—though their reward, instead of a handsome percentage, or royalty, may be but simply the laurel-crown of the victors in the Olympic games—will be dearest, to humanity, and their works, however esthetically defective, will be treasured for ever. The attitude of literature and poetry has always been religion—and always will be. The Indian Vedas, the Nackas of Zoroaster, the Talmud of the Jews, the Old Testament, the Gospel of Christ and His disciples. Plato's works, the Koran of Mohammed, the Edda of Suorro, and so on toward our own day, to Swedenborg, and to the invaluable contributions of Liebnitz, Kant, and Hegel—these, with such poems only in which (while singing well of persons and events, of the passions of man, and the shows of the material universel, the religious tone, the consciousness of mystery, the recognition of the future, of unknown, of Deity over and under, all, of the divine purpose, are never absent, but indirectly give tone to all—exhibit literature's real heights and elevations, towering up like great mountains of the earth.

This is a definition of the potentiality of literature rather than of its intrinsic nature. It does not solve—it even naively over-rides—the problem of method, of aesthetic expression. ("However esthetically defective" ! Great works, such as those enumerated, are never aesthetically defective : their energy of thought burns a way, moulds a form.) But subject to these elucidations, this ideal of Whitman's is a critical ideal of workability, of direct use. Applying it here and now, I can think of only one living poet who in any way sustains the test, and almost necessarily he is not of our race and creed. I mean Muhammad Iqbal, whose poem

"*Asrar-i-Khudi : The Secrets of the Self*," has recently been translated from the original Persian by Dr. Reynold Nicholson and published by Messrs. Macmillan. Whilst our native poets were rhyming to their intimate coteries about cats and cor-crakes and other homely or unusual variations of a Keatsian theme, there was written and published in Lahore this poem, which, we are told, has taken by storm the younger generation of Indian Moslems. 'Iqbal writes one of them, "has come amongst us as Messiah and has stirred the dead with life." And what catch penny nostrum, you will ask, has thus appealed to the covetous hearts of the market-place? You will then be told, as I tell you now, that no nostrum, neither of the jingo nor of the salvationist, has wrought this wonder, but a poem that crystalises in its beauty the essential phases of modern philosophy, making a unity of faith out of a multiplicity of ideas, a universal inspiration out of the esoteric logic of the schools.

Iqbal specifically disclaims the influence of Nietzsche but he cannot escape the comparison. The Superman of Nietzsche and the Perfect Man of Iqbal differ only in incidental characteristics, though the former is based on a false sociology of aristocracy, while the latter is I think, on surer ground in that the ideal aristocrat—the Socrates, the Christ, the Muhammad—is recognised as not social or pre-determined in origin, but a sport of the creative force of nature. The Perfect Man is democratic in origin—"is a spiritual principle based on the assumption that every human being is centre of latent power, the possibilities of which developed by cultivating a certain type of character. It is an ideal much nearer to actuality, and in that respect has more affinity to Whitman's Divine Average. But the same initial desire seems to underlie the three ideals : they differ only in prevision. Religiously, its basis is the belief that man evolves by the attraction of a divine force called God. Scientifically, it is the hypothesis that there is revealed in "the structure of events a creative force which is manifest to consciousness and which will develop the mind's capacity for awareness and understanding. Metaphysically, the scientific and the religious aspects are united : "Life (I quote from Iqbal's introduction to his poem) is a forward assimilative movement. It removes all obstructions in its research by assimilating them. Its essence is the continual creation of desires and ideals,

and for the purpose of its preservation and expansion it has invented or developed out of itself certain instruments, e.g., senses, intellect, etc., which help to assimilate obstructions. The greatest obstruction in the way of life is matter. Nature ; yet Nature is not evil, since it enables the inner powers of life to unfold themselves." Life, therefore, is an endeavour for freedom, and the method of endeavour is "the education of the Ego," or as Muhammad himself directed : "Create in yourselves the attributes of God." This reminds one of Whitman : "I am an acme of things accomplished, and I am encloser of things to be." And Whitman also wrote : "In the faces of men and women I see God and in my own face in the glasses," "Fellow creators the creator seeketh" is Nietzsche's expression of the same ideal ; and indeed, all religion and all philosophy ultimately concentrates in this doctrine of the perfection of the self. Man cannot psychologically admit any divinity of which he is not expression. That seems to be a physical truth. Iqbal seems to realise this truth more certainly than Nietzsche or Whitman. Whitman's Divine Average is vague, and not intense enough as an ideal, and Nietzsche's Superman is anti-social and so instinctively false. But Iqbal's Perfect Man is divine average, comrade : his divine average is perfect man—"both idol and worshipper."

HERBERT READ

REPRINTS IN REGIONAL LANGUAGES

PASHTO :

		<i>Price</i>
1. Payam-i-Mashriq (trans.)	<i>Sher S.M. Mainosh</i>	Rs. 30/-
2. Javid Nama (trans.)	<i>Ameer Hamza Shanwar</i>	Rs. 30/-
3. Zarb-i-Kaleem (trans.)	<i>Taqweemul Haq</i>	Rs. 30/-
4. Zaboor-i-Ajam (trans.)	<i>Taqweemul Haq</i>	Rs. 30/-
5. Pas Chih Bayed Kard Ma'Musafir	<i>Taqweemul Haq</i>	Rs. 15/-
6. Naw-i-Tashkeel (trans.)	<i>Syedul Abrar</i>	Rs. 30/-

KASHMIRI

7. Asrar-i-Khudi	<i>Ghulam Ahmad Naz</i>	Rs. 22/-
------------------	-------------------------	----------

A RARE WRITING OF IQBAL

Afzal Haq Qarsht

The magazine *The orient* was launched from Lahore in 1925. It was a monthly review containing articles of political, social, economic, educational and general interest. Syed Nur Ahmad B.A. (Alig.) was its editor and publisher. The office of the journal was situated in the Australia Buildings (near the Lahore Railway Station). In its issue number 6—8 (June-August 1925) of Volume I, the magazine announced a scheme of establishing a printing press on co-operative basis. A joint stock company was thus set up to undertake this work and it was declared as follows :

“The New orient has had to wait in the meanwhile, and will have to wait for some time more after the publication of this issue—the next issue will be printed at its printing machines”.

Nothing is known of the fate of the press after the above-mentioned combined issue. However, we come to know through the *Statement of Newspapers and Periodicals published in the Punjab and Native States* that the magazine continued its printing during 1926 at the same press i.e. Punjab Co-operative Printing Press and ceased to exist during 1927. *The new orient* contains, in this issue, among other material, an article of Iqbal entitled *Stray Thoughts*, which is not included in any of the following collections of his writings.

1. Abdul Wahid, Syed. *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1964.

2. Dar, B.A. *Letters and Writings of Iqbal*. Karachi : Iqbal Academy, 1967.

3. Razzaqi, Shahid Hussain. *Discourses of Iqbal*. Lahore : Sh. Ghulam Ali, 1979.

4. Shaheen, Rahim Bakhsh. *Mementos of Iqbal*. Lahore ; All-Pakistan Islamic Education Congress [n.d.]

5. Sherwani, Latif Ahmed. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*. Lahore : Iqbal Academy, 1977.

Iqbal's *Stray Thoughts* edited by Dr. Javed Iqbal under the title *Stray Reflections* and published from Lahore in 1961, does not contain these *stray thoughts*. These are being produced here for scholars in the field of Iqbal Studies. (A.H.Q.)

I

The weak lose themselves in God ; the strong discover him in themselves.

II

For centuries Eastern heart and intellect have been absorbed in the question—Does God Exist ? I propose to raise a new question—new, that is to say, for the East—Does man exist ?

III

Islam is not a religion in the ancient sense of the word. It is an attitude—an attitude, that is to say—of Freedom, and even of defiance to the Universe. It is really a protest against the entire outlook of the ancient world. Briefly, it is the discovery of Man.

IV

Nietzsche thinks that belief in God makes man feeble. The wisdom of Islam consists in exploiting the idea of God in the interest of Man, and transforming into a source of power. For the Tauhid (توحيد) of Islam means absolute freedom from fear and superstition in actual life. A mere intellectual belief in God does not count for much in Islam.

V

Before you talk of self-sacrifice you must see whether you have got a self to sacrifice. The egoist alone is capable of self-sacrifice.

VI

One of the most interesting phenomenon of modern history is the birth, or rather the rebirth of humanism in the world of Islam. This will no doubt sharpen our sense for matter which centuries of speculative Sufism have dulled ; but we must not forget the distinction which the mediaeval thinkers of Europe made between "use" and "enjoyment". We "use" all that is a means to the acquisition of the ultimate good ; and "enjoy" what we regard as the ultimate good. The Eternal alone is enjoyable ; all else is useable only. Europe forgot this distinction long ago and there is no knowing where her unrestrained Humanism will carry her.

VII

Knowledge partly contributes to the structure of what we call objective reality ; but the character of events that drop out of the womb of fate is wholly determined by the heart of man. It is the weak man who endows Fate with its sting. The strong man exploits his misfortunes, in as much as he enhances the force of his soul by maintaining an attitude of total indifference to them.

VIII

The idea of Mi'raj in Islam is face to face vision of Reality without the slightest displacement of your own ego. It is impossible to forget the words of the Muslim poet who said of the prophet this much.

IX

Most of our theologians thought the doctrine of human freedom could not be reconciled with the fore-knowledge of God. They looked upon belief in freedom as veiled atheism. So thought Mahmud Shabistri.

But the author of *Gulshan-i-Raz* made the tacit assumption of an absolute and independent time like Newton. He did not see if his view of time were true, then the freedom of God would

also disappear. Shabistri's argument will not hold to-day ; for God can be conceived as creating time from moment to moment. If the Universe is an open one there is no pre-existing future, and God does not know the future because there is nothing know.

X

People extol the past and deprecate the present, not understanding that the present is the whole of the past concentrated in one point.

TWO UNPULISHED LETTERS OF IQBAL

M. Jehangir Alam

A collection of thirteen letters of Iqbal addressed to the Quaid-i-Azam were published by Sh. Muhammad Ashraf of Lahore in April 1943. This small collection also contained a brief Foreword by the Quaid. The book has run into six editions between 1943 and 1968, without any substantial change or addition.

I take opportunity to present to the readers of Iqbal Review some more letters belonging to the period May 1936 to November 1937. These letters throw some light on 'election activities' in Punjab and Iqbal's assessment of the Muslim League's position in this area during those days. The Urdu translation of these two documents appeared in *Qaumi Zaban*, Karachi. The original text is being given below :

Phone No : 2984

PUNJAB PROVINCIAL MUSLIM LEAGUE PARLIAMENTARY BOARD

Delhi House Building
Edwards Road

f. No.

Lahore 8.12.1936

Dear Mr. M.A. Jinnah

Mr. Ghulam Rasul tells me that he has written a detailed letter to you about the Board's affairs. I certainly agree with him when he says that your presence in this province is absolutely essential at least a fortnight before the polling days. You know the people of this province thoroughly well and also that they are the most dependable lot. They are generally carried away by the excitement of the moment and if you, Shaukat Ali and Kufaitullah address them just on the eve of the election day

I am sure they will all support you and your candidates, otherwise they might do any thing. I, therefore, request you to visit us about the end of December, 1936 and beginning of January 1937 so that a last effort may be made to break the forces of reaction. In case you are unable to come I am afraid you will not have more than four of your followers in the coming Assembly. With kind regards.

Yours sincerely

S/d

MUHAMMAD IQBAL

Bar-at-Law

M.A. Jinnah, Esquire

Bar-at-Law

Bombay

President Punjab Provl. Muslim League
Parliamentary Board

PUNJAB PROVINCIAL MUSLIM LEAGUE

Mayo Road

Lahore 13th August 1937

My dear Jinnah

As I wrote to you yesterday enthusiasm for the League is rapidly increasing in the Punjab. You will be glad to hear that without any initiative on the part of the Punjab Provincial Muslim League about 20 branches of the League have already been established in different towns of the Punjab. I am convinced that if some of the Office bearers of the Punjab Provincial Muslim League are able to make a tour of the Province they will be able not only to raise money but also to open the eyes of the general Muslim public in the Punjab to the situation which has fortunately developed itself on account of the Congress attitude towards the Muslims. Unfortunately, however, the Provincial League is very much handicapped by lack of funds for initial expenses of such a tour. Could you make us a contribution of at least Rs. 1500/- from the Central funds I have every hope that our men will be able to raise sufficient money which will enable us to return the amount borrowed from you. We should be much obliged if you could do so at your earliest convenience.

Yours Sincerely

S/d

MUHAMMAD IQBAL

BOOK REVIEW

In his book, *Iqbal : His Political Ideas at Crossroads* (Aligarh, 1979), Dr Syed Hasan Ahmad of Aligarh Muslim University has no doubt made an addition to source materials for studying Allama Mohammad Iqbal by reproducing in it nine letters of the Allama written to Professor Edward J. Thompson of Oxford University during 1933-34. While reproducing these letters, the Aligarh scholar has also written a 68-page "commentary", based partly upon these and other letters of Iqbal and partly upon his speeches and statements.

In this commentary the author's major concern has been to establish that during the early 1930s, as stated on the dust cover, Iqbal was not sympathetic to the Pakistan idea. Hasan Ahmad's other findings, in his own words, are that "till 1934, his (Iqbal's) own proposal of a Muslim province envisaged that it should form part of the Indian Federal State" (p. 12), that "during the last two years of his life, Iqbal had come closer to the Muslim League movement in the Punjab" but this "is not the same thing as being a protagonist of Pakistan in those years" (p. 13), and, finally, that Iqbal is a Muslim and an Indian at the same time, a good Muslim and a good Indian" and the "question of which comes first and which [comes] second is a wrong question" (p. 35).

Let us relate these findings to what Iqbal has himself stated and take Hasan Ahmad's last finding first because this point is basic to understanding Iqbal. In his presidential address at the All India Muslim Conference in March 1932 Iqbal unambiguously stated : "Patriotism is a perfectly natural virtue and has a place in the moral life of man. Yet that which really matters is a man's faith, his culture, his historical tradition. These are the things which, in my eyes, are worth living for and dying for, and not the piece of earth with which the spirit of man happens to be temporarily associated."

On this issue Iqbal's thinking never underwent any kind of

change. For shortly before his death, in a rejoinder to Maulana Husain Ahmad Madni, Iqbal said in a statement (from which Hasan Ahmad has also quoted in his booklet): "Love of one's native land is a natural instinct and requires no impressions to nourish it. In the present day political literature, however, the idea of nation is not merely geographical; it is rather a principle of human society and as such it is a political concept. Since Islam also is a law of human society, the word 'country', when used as a political concept, comes into conflict with Islam."

To disprove Hasan Ahmad's contention that in the case of Iqbal the question of precedence of country over religion and vice versa is a wrong question, it is unnecessary to advance any further explanation except to point out what should be known to every intelligent student of Iqbal that because in India loyalty of a Muslim to his country (in the political sense) came into conflict with his loyalty to Islam, Iqbal unhesitatingly gave precedence to Islam over nationalism even though he never denied that he was an Indian as well as a Muslim.

So far as Iqbal's attitude to the Pakistan concept is concerned, Iqbal's letters to Professor Thompson reproduced by Hasan Ahmad do not throw any new light. The well-established facts are:

(i) Since Iqbal died in 1938 and the Muslim League's Lahore Resolution (the League did not call it Pakistan Resolution) was passed in 1940, Iqbal obviously could not be a protagonist of Pakistan during the two years before his death;

(ii) in 1933 it was Chaudhri Rahmat Ali (and not Iqbal) who had started a campaign in favour of his 'Pakistan Scheme'; and

(iii) at the Allahabad session of the Muslim League in 1930 Iqbal had put forward two alternative proposals, one based upon safeguards for Muslims in the constitutions of the existing provinces and the proposed federation of India as demanded by the Muslim League and the Muslim Conference, and the other his own, which envisaged the creation of a large Muslim state in the north-west of India, in which the Muslims would have substantial majority. In such a state, it needs hardly be added, Muslims would be in a position to order their individual and collective lives according to the principles of Islam.

There can be no doubt that Iqbal had also envisaged that the state he was proposing could be independent. Indeed this is implied in his saying that the proposed state might be within or without the British Empire and in his reference to the *final* destiny of the Muslims of North-west India. This implication of his proposal was understood by thoughtful persons and Professor Thompson objected to the proposal on the ground that, if implemented, the defence of residuary India would become very difficult.

Anticipating opposition to his proposal from Hindu and British leaders and intellectual, Iqbal had stated in the address itself that the proposed state would not sever its links completely with the rest of India but remain associated with it in common defence arrangements and, as a consequence, "the North-west Indian Muslims will prove the best defenders of India against a foreign invasion, be that invasion the one of ideas or of bayonets." Nevertheless, the vision that the projected state might, *at some future date*, become completely independent had remained in Iqbal's mind. This is confirmed in his letter to the *London Times* in October 1931, in which he stated that the independent status was "a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of the Indian sub-continent." Iqbal must have been disappointed that his proposal could not get the support of even the Muslim leaders at that time, but he never changed his own mind.

However, it soon became apparent to the Muslim leaders that the Hindus were opposed to the Muslim demand that they should be allowed to retain their separate identity. Not only did the Hindu leaders consistently deny the Muslims their rightful representation on the basis of population in the legislative assemblies of the two large Muslim majority provinces of the Punjab and Bengal, at the second session of the Round Table Conference, the most outstanding Hindu leader M.K. Gandhi took the incredible stand that the overwhelmingly Hindu Congress was the sole representative of all the peoples of India.

The issue was finally clinched by Jawaharlal Nehru's election to the Presidency of the Congress during the crucial years 1936-37, when arrangements were being to introduce autonomy in the provinces as provided in the Government of India Act of 1935,

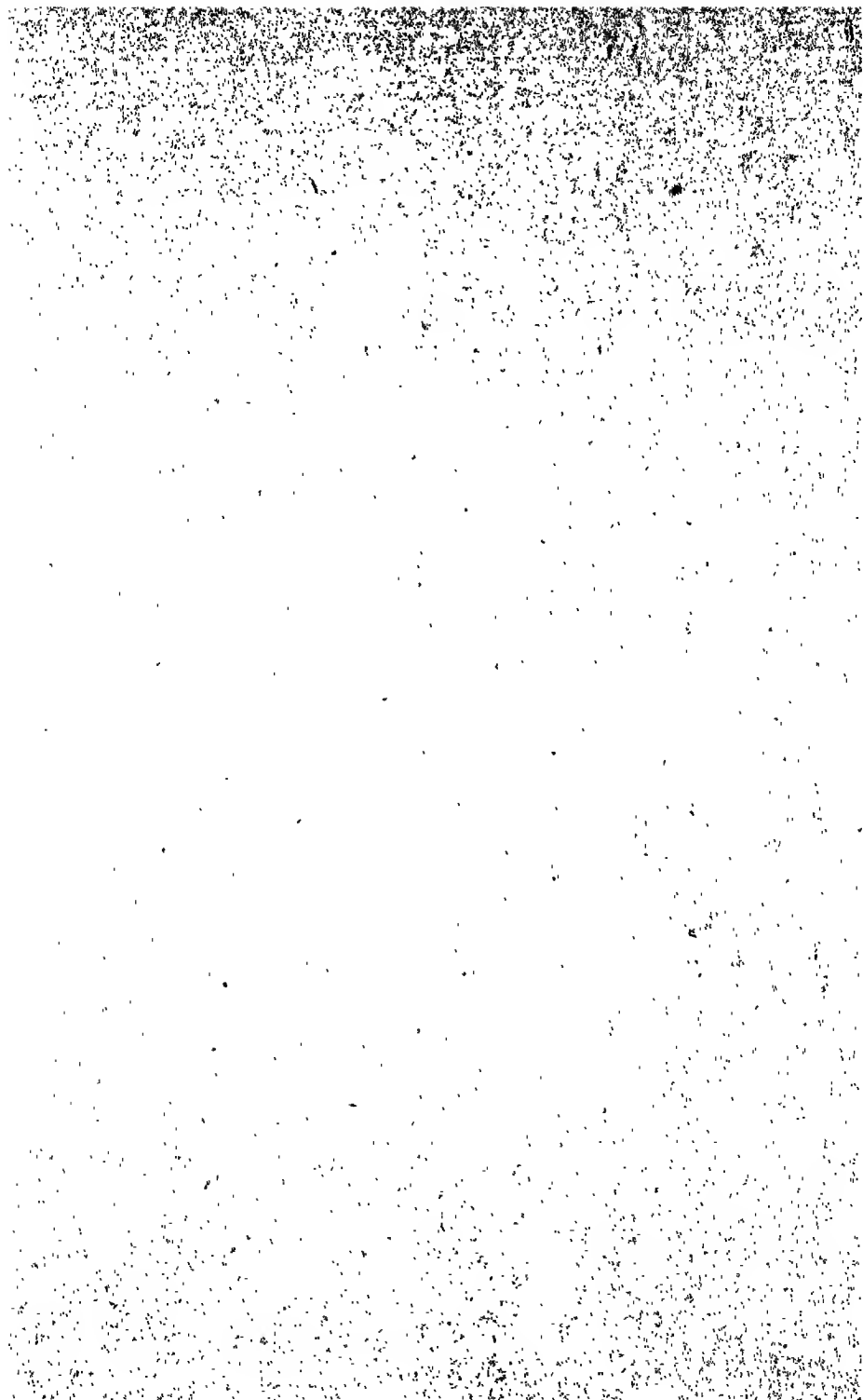
Nehru then made it plain that henceforth Congress was going to follow socialist policies. Muslim leaders in general and Iqbal in particular were opposed to such policies being foisted upon Muslims because they believed that Islam provided a much better system for removing poverty amongst the people. The Congress President also said that there was no communal problem in India and organised a campaign to bring Muslims under the banner of the Congress. If successful, these moves would have *inter alia*, resulted in ending the separate identity of the Muslims and their merger in one Indian nation which would be dominated by Hindu values. Devoted so greatly Iqbal was to Islamic values, he could not obviously reconcile to this possible development. Indeed Iqbal thought that the separate identity of the Muslims was absolutely necessary because *as Muslims* they could make their distinct contribution to the well-being of humanity. In this context it should be noted that he had earlier asked the Muslim community :

جلوہ در تارہی ایام کن آج ہر تو کامل آمد عام کن

In view of the developments noted above, it is quite logical that Iqbal's views about the link of his proposed Muslim state with residuary India should change and, in 1937 he decided in favour of complete independence for areas where the Muslims formed the majority in the population—the same kind of state of which he had a vision in 1930, with the difference that Muslim Bengal was also now to be included in it. However, the Aligarh scholar considers Iqbal's 1937 decision as a shift in his earlier position.

The most important questions which arise in the mind of the reader of Hasan Ahmad's small book is : What would have been the possible attitudes of Iqbal to the Pakistan Movement as it was launched in the wake of the Lahore Resolution and to Pakistan that in fact emerged in 1947 ? These questions have been posed by the learned author himself at one place in his commentary, but he has avoided answering them by saying that these are not within the scope of his present work. The reader can however, easily make a safe guess about the author's thinking on these questions.

Latif Ahmed Sherwani





مشمول ہیں ، جو ادارے کے زیرِ اہتمام منعقدہ سیمیناروں میں پیش کیے گئے۔ پہلے شمارے کے تمام تر مقالات ، براہِ راست علامہ کی شاعری اور فن سے متعلق ہیں ، جب کہ دوسرے شمارے کا تقریباً نصف حصہ اقبال کے دو نامور معاصر شاعروں حسرت موہانی اور فانی بدایونی کے مطالعے کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ دونوں شماروں میں ہندوستان کے نامور نقادانِ ادب اور اقبال شناسوں کے مقالات موجود ہیں۔ مقالات پر ایک نظر ڈالنے سے دو تین باتوں کا احساس ہوتا ہے۔ اول یہ کہ ان مقالات کا مزاج تحقیقی سے زیادہ تنقیدی اور تجزیاتی ہے۔ دوم یہ کہ ان میں علامہ کے افکار سے زیادہ ان کے فن پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے ، جیسے : ”اقبال کا اسلوب بیان“ ، ضربِ کلیم کا اسلوب“ ، ”اقبال کا نظریہ زبان“ ، ”اسلوبیاتِ اقبال“ ، ”اقبال کی شاعری اور پیکر تراشی“ ، وغیرہ۔ سوم یہ کہ منظومات کے تجزیاتی اور فنی مطالعے کا رجحان نمایاں ہے۔ گویا ہندوستان کے لاقدرینِ اقبال کا زاویہٴ نقد و نظر پاکستان کی اقبالی تنقید سے قدرے مختلف ہے۔ یہ اس لیے کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں رہتا کہ ہندوستان میں علامہ اقبال کی طرف ، مطالعہٴ اقبال سے خاصے عرصے تک اغماض برتنے کے بعد ، توجہ منعطف ہوئی ہے۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ اور اس کا زیرِ نظر مجلہ ”اقبالیات“ ہندوستان میں مطالعہٴ اقبال کی پیش رفت میں نمایاں کردار ادا کر رہے ہیں۔ سرکاری سرپرستی میں یہ سب کچھ انجام پانا ، ہندوستان میں فروغِ اقبالیات کے لیے ایک خوش آیند علامت ہے ، اور اس ضمن میں پرویسر آل احمد سرور اپنی ہر جوش اور بھرپور مساعی کے لیے مبارک باد کے مستحق ہیں۔

(رفیع الدین ہاشمی)

کے عقیدت مند سید عبدالقیوم فانی کی تحریریں ایک جا کی گئی ہیں ، مجموعی طور پر اس مجلے کی تحریروں میں تفہیم اقبال کا ایک مثبت رویہ کار فرما نظر آتا ہے ، جسے ہندوستان میں مطالعہ اقبال کے عمومی مزاج میں ایک لپک فال گھا جا سکتا ہے ۔

(رفیع الدین ہاشمی)

• • •

مجلہ ”اقبالیات“

مدیر : پروفیسر آل احمد سرور

ناشر : اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر

شمارہ ۱ : ضخامت ۲۴ صفحات - قیمت -/۱۲ روپے

شمارہ ۲ : ضخامت ۲۷ صفحات - قیمت -/۱۲ روپے

”اقبالیات“ اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا سالانہ مجلہ ہے ۔ یہ ادارہ مارچ ۱۹۷۹ء میں سرکاری تائید و سرپرستی سے وجود میں آیا تھا ، اس کا بنیادی کام علامہ اقبال کی زندگی اور ان کے فکر و فن کا مطالعہ ہے ، اس وقت تک ادارے کے زیر اہتمام ایم فل کی ڈگری کے لیے متعدد اسکالروں نے ”اقبال کے خطوط کا تنقیدی مطالعہ“ ، ”حالی ، اکبر اور اقبال کی پیامی شاعری — ایک تقابلی مطالعہ“ ، ”اقبال اور ہیومنزم“ ، ”اردو نظم میں اقبال کا کارنامہ“ ، ”اقبال پر غالب کے فکرو فن کا اثر“ ، ”اقبال اور کشمیر“ اور اقبال کی اردو غزل کا تنقیدی مطالعہ“ جیسے موضوعات پر مقالات تیار کیں ہیں ۔ بعض دوسرے موضوعات پر بھی کام ہو رہا ہے ۔ چار اسکالری ایچ ۔ ڈی کے لیے تحقیق میں مصروف ہیں ۔ اس ادارے کے تحت متعدد سیمینار بھی منعقد ہوئے اور متعدد نامور علمائے توسیعی لیکچر دیے ، جنہیں کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے ۔ حیدرآباد دکن کے نامور عالم اور اقبال شناس ڈاکٹر عالم خوند میری وزٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے اقبال انسٹی ٹیوٹ میں مقیم رہے ، ان دنوں ڈاکٹر مسعود حسین خاں اسی حیثیت میں ادارے میں کام کر رہے ہیں ۔

زیر نظر مجلہ ”اقبالیات“ کے دونوں شمارے ، زیادہ الہی مقالات پر

کا سفر جاری رہا۔ مجلسِ تعمیرِ ملت کے صدر خلیل اللہ حسینی کی مساعی سے اقبال کے فکرو فن سے عام دلچسپی بڑھتی گئی۔ حتیٰ کہ ۱۹۵۹ء میں اقبال اکیڈمی کا قیام عمل میں آیا، جو فروغِ اقبالیات کے ضمن میں ایک اہم واقعہ تھا۔ اکیڈمی نے اکتوبر ۱۹۷۷ء سے ”اقبالِ ربویو“ کے نام سے اپنا سہ ماہی مجلہ بھی شائع کرنا شروع کر دیا۔

اس وقت تک ”اقبالِ ربویو“ کے نو شمارے شائع ہو چکے ہیں۔ گوکہ آخری چند شماروں کا طباعتی معیار، ابتدائی پرچوں سے قدرے فروتر ہے اور اشاعت میں باقاعدگی بھی نہیں رہی، لیکن اہم بات یہ ہے کہ زیرِ نظر مجلے کی اشاعت کسی سرکاری امداد کے بغیر، چند اقبال دوستوں کے ذاتی وسائل اور علامہ اقبال سے عقیدت و محبت کے بل بوتے پر ہو رہی ہے۔ اجراءے مجلہ کے علاوہ اکیڈمی کے کتب خانے میں اقبالیات سے متعلقہ کتابوں کا بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے۔ اکیڈمی، اقبالیات پر متعدد کتابیں بھی شائع کر چکی ہے۔ اسے فکرِ اقبال کا فیضان ہی کہنا چاہیے۔ ہر صورت اقبال اکیڈمی حیدرآباد دکن کی ان کاوشوں میں شریک تمام اقبال دوست ہدیہ تبرک کے مستحق ہیں۔

بنیادی طور پر یہ مجلہ اردو میں شائع ہوتا ہے، تاہم جولائی تا اکتوبر ۱۹۷۸ء کے شمارے (ج ۱، ش ۴) میں ۳۶ صفحات کا انگریزی حصہ بھی شامل ہے۔ ”اقبالِ ربویو“ میں اب تک ایک آدھ تحقیقی مضمون بھی شائع ہوا ہے (”اقبال کی بیاض سے کچھ نیا کلام“ از ڈاکٹر گیان چند، جنوری ۱۹۸۲ء) مگر بحیثیتِ مجموعی، مجلے کا مزاج تنقیدی ہے، اور کچھ شیعہ نہیں کہ زیرِ نظر نو شماروں میں ہندوستان کے معروف اقبال شناس علما مثلاً ڈاکٹر عالم خولدمیری، پروفیسر سید سراج الدین، جگن لالہ آزاد، اسلوب احمد انصاری، ڈاکٹر عبدالحق وغیرہ کے بلند پایہ مقالات شائع ہو چکے ہیں۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ”اقبالِ ربویو“ میں شائع ہونے والے تمام مقالات براہِ راست تنقیدِ اقبال کے فکری و فنی موضوعات سے متعلق ہیں۔ ”اقبالِ ربویو“ نے اب تک دو خاص اشاعتیں بھی پیش کی ہیں۔ جنوری ۱۹۷۹ء کا شمارہ بہ عنوان: ”خصوصی اشاعت، اقبالیاتِ ماجد“ علامہ اقبال کے بارے میں مولانا عبدالہاجد درہا ہادی کی تحریروں پر مشتمل تھا۔ جنوری ۱۹۸۰ء کے شمارے بہ عنوان: ”خصوصی اشاعت، اقبالیاتِ باقی“ میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے ایک نامور فرزند اور اقبال

مجلہ ”اقبال ریویو“

مدیر : محمد منظور احمد

لاشر : اقبال اکیڈمی ، مدینہ مینشن ، ٹارائن گوڑہ ، حیدر آباد دکن ،
آلدھرا پردیش (بھارت)

قیمت : فی شمارہ ۵ روپے - ڈیر سالانہ ۱۶ روپے

اقبال اکیڈمی حیدر آباد دکن کا زیر نظر سہ ماہی تنقیدی مجلہ ،
ہندوستان میں اقبال شناسی ، اور حضرت علامہ کے فکرو فن سے اہل
حیدر آباد کی دلچسپی و دل بستگی کے ضمن میں خاص اہمیت رکھتا ہے ۔
علامہ اقبال کو حیدر آباد دکن سے خصوصی تعلق خاطر تھا ۔
حیدر آباد دکن میں نواب بہادر یار جنگ ، غلام دستگیر رشید ، مولوی
عبدالرزاق راشد اور تصدق حسن تاج نے مطالعہ اقبال کی جو شمع روشن
کی تھی ، وہ دکن کے متعدد نامور وابستگانِ علم و ادب (مثلاً ڈاکٹر
یوسف حسین خاں ، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، ڈاکٹر میر ولی الدین ،
اشفاق حسین ، ابو ظفر عبدالواحد ، پروفیسر عزیز احمد ، سید عبدالواحد
معینی ، ڈاکٹر غلام عمر خاں اور ڈاکٹر عالم خوندیری کی علمی کاوشوں
کے نتیجے میں روشن سے روشن تر ہوتی گئی ، لیکن مدیر ”اقبال ریویو“
کے بقول : ”اقبال کے مسلسل مطالعہ کے ضروری کام میں پچھلے پچیس برسوں
میں کچھ وقت نہ سا آ گیا ۔ اقبال فہمی کی راہ میں کچھ مصلحتیں اور مروت
آڑے آ گئی ، اور خواہ مخواہ ہی سہی ، لیکن ماحول کچھ ایسا بن گیا
کہ اقبال سے وابستگی کو رجعت پسندی اور فرقہ پرستی قرار دے دیا گیا ۔“
— ان نامازگار حالات کے باوجود اقبال فہمی کی سمت میں اہل حیدر آباد

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے :

(الف) ”اقبال اور حیدر آباد“ از نظر حیدر آبادی ، کراچی

- ۱۹۶۱

(ب) ”اقبال اور بزمِ اقبال“ از عبدالرؤف عروج -

(ج) ”مفکر پاکستان اور حیدر آباد دکن“ از حسام الدین

خوری ، کراچی ۱۹۸۱ -

ابن عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کو براہ راست پڑھنا چاہیے تھا اور انہیں کے حوالے سے اس بحث کو آگے بڑھانا چاہیے تھا ۔ وہ خود وحدت الوجود کے فلسفیانہ حقائق سے بے خبر ہیں ۔

انہوں نے تعارف میں اپنی بحث کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ علامہ کا تصور خدا محدود ہے یعنی وہ خدا کو غیر محدود کی بجائے محدود سمجھتے ہیں ۔ علامہ اقبال نے خطبات میں انسان کو محدود finite اور خدا کو غیر محدود یا infinite قرار دیا ہے ۔ جب وہ خدا کو بار بار غیر محدود کہتے ہیں تو پھر خدا ان کی نظر میں محدود کیوں کر ہوا ۔ انہوں نے اپنی شاعری میں بھی جہاں کہیں اللہ تعالیٰ کے وجود کو تشبیہات سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے وہاں بھی خدا کی لامکانی اور بے کرائی کا ہی ذکر کیا ہے ۔ ہال جبریل کا ایک شعر اس وقت یاد آ رہا ہے وہ یہاں درج کرتا ہوں :

تو ہے محبط بے کراں میں ہوں ذرا سی آبیو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

علامہ تو انسانی خودی کو بلند کر کے اس میں بھی بے کرائی کی صفات پیدا کرنا چاہتے ہیں ۔ بھلا وہ خدا کو محدود کس طرح مان سکتے ہیں ، لہذا ان کا یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں کہ علامہ اقبال نے محدود خدا کا تصور پیش کیا ہے جو قرآن مجید کے خدا سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ دراصل سلمان رشید نے نہ تو قرآن مجید کا غائر مطالعہ کیا ہے اور نہ علامہ اقبال کو غور سے پڑا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں اگر وہ مغرب کے سحر سے آزاد ہوں تو شاید مشرق کی باتیں ان کی سمجھ میں آسکیں :

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرلگیوں کا فسوں



مدافعاۃ تشریحات کی روشنی میں کیا گیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ یہ مسلمہ قرآنی عقیدہ کے خلاف ہے۔ وحدت الوجود کی صوفیانہ تعلیمات کے مطالعہ سے صوفیانہ تجربات اور ان کی بطور نظریہ تشریح کے بارے میں پیچیدہ اور مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک معاصر مصنف ڈبلیو ٹی سٹیس نے اس مشکل سوال کو اپنی تحریروں کا موضوع بنایا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ صوفیا روحانی تجربے اور اس کی تشریح میں امتیاز قائم رکھنے میں ناکام رہے لہذا انہوں نے غلط نظریات وضع کر لیے۔“

اس اثباس میں انہوں نے علامہ اقبال پر ایک اعتراض تو وہی کیا ہے جس کا ہم گذشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ انہوں نے اپنے تصور خدا کی بنیاد مغربی ذرائع پر رکھی ہے، حالانکہ علامہ اقبال خود بہت اچھی عربی جانتے تھے اور انہوں نے بی۔ اے میں عربی میں امتیازی بوزیشن حاصل کی تھی چنانچہ اسی بنیاد پر انہیں میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر منتخب کیا گیا تھا۔ علامہ اقبال کا قرآن مجید کا مطالعہ براہ راست تھا اور اسی لیے انہوں نے قرآن مجید کا مطلب بیان کرتے ہوئے عربی زبان پر انحصار کیا ہے اور مفسرین سے بعض مقامات پر اختلاف کیا ہے۔ یہ بات سلمان رشید کو پسند نہیں آئی۔ علامہ اقبال نے تو حسین بن منصور حلاج کے انا الحق کا مطلب بھی صوفیا کے بیان کردہ مطلب سے الگ بیان کیا ہے۔ وہ اسے اثبات خودی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں اور جب ہم کتاب الطواسین کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں علامہ سے اتفاق کرنا پڑتا ہے۔ سلمان رشید کی سوچ محدود اور علم مستعار ہے۔ اس لیے وہ محمد علی اور مولانا ابوالکلام آزاد کے بیان کردہ مطالب سے باہر نہیں جاتے۔ وہ تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بھی شوآن اور مارٹن لنگز کی آنکھ سے دیکھتے ہیں اور صوفیا کے روحانی تجربات کو ڈبلیو ٹی سٹیس کو پڑھ کر رد کر دیتے ہیں کیونکہ اس نے ان کو لکتہ چینی کا ہدف بنایا ہے۔ جو شخص بات بات پر مغربی مفکرین کی رائے کو بیان کرتا اور ان کی حق پرستی کا قائل ہو اسے علامہ پر یہ اعتراض گھس طرح زیب دیتا ہے کہ وہ مغربی مفکرین سے استفادہ کیوں کرتے ہیں سلمان رشید نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث کرتے ہوئے شوآن اور مارٹن لنگز کو اپنے نظریات کی بنیاد بنایا ہے، حالانکہ انہیں

کے دل میں بھی یہ بات گھٹکتی تھی ، لہذا انہوں نے علامہ اقبال کے قرآنی مطالب کو ماننے سے انکار کر دیا ۔ ہم آپ سب اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ قرآن مجید کی بے شمار تفاسیر لکھی گئی ہیں اور مفسرین نے بعض آیات کے مطالب بیان کرتے ہوئے ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے ۔ سلمان رشید نے خود قرآن مجید کے مطالب کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ دوسروں کی آرا پر انحصار کیا ہے ۔ اس سلسلے میں وہ خود مولانا ابوالکلام آزاد ، محمد علی اور فضل الرحمان سے متاثر ہیں اور انہیں کی آرا کو مستند مانتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات علامہ اقبال سے مختلف نظریات رکھتے تھے اور مسلمانوں کی اکثریت ان کے بعض سیاسی اور مذہبی افکار سے متفق نہیں ہے ۔ ان اصحاب کی آرا پر انحصار کرنے کی وجہ سے سلمان رشید کی اقبال سے مخالفت سمجھ میں آجاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ سلمان رشید خود کس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ سلمان رشید ایڈنبرگ یونیورسٹی کے عربی اور اسلامیات کے شعبہ میں ایک محقق کی حیثیت سے ملازم ہیں مگر وہ قرآن اور اسلام کے مباحث بیان کرتے ہوئے کسی عربی کتاب کا حوالہ نہیں دیتے ۔ احادیث اور قرآن مجید کے عربی متن ان کے زیر نظر نہیں رہے ہیں ۔ معلوم نہیں وہ عربی اور اسلامیات کے شعبہ میں کیا تحقیق کر رہے ہیں ! جب کہ وہ اسلام کے بارے میں انگریزی زبان کے ذریعہ واقفیت حاصل کرتے ہیں ، مگر علامہ اقبال پر اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے تصور خدا کو مغربی ذرائع سے حاصل کیا ہے وہ اپنی کتاب کے تعارف میں رقم طراز ہیں :

”اقبال اپنے مغربی ذرائع سے حاصل کردہ ما بعد الطبیعیاتی نتائج خصوصاً اپنے محدود تصور خدا کو قرآن اور اسلامی فکر کی روایت سے منسوب کرتے ہیں ، مگر ان کی یہ کوشش بھی ناکام ثابت ہوتی ہے ۔ قرآن مجید کے بارے میں ان کا رویہ خاص طور پر بے حد غیر ذمہ دارانہ ہے اور وہ علم الکلام اور تفسیر کی روایت کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں ۔ اقبال کا محدود خدا قرآن کے مکمل لا محدود اور محیط کل خدا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا ۔ اقبال کا خدا کا شہودی تصور صوفیا کے وجودی تصور کے بہت قریب ہے ۔ یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اقبال اور صوفیا کے بنیادی انکار مختلف ہیں ۔ خدا کے صوفیانہ تصور کا مطالعہ عیسیٰ نور الدین (شوان) اور ابوبکر سراج الدین (مارٹن لنگز) کی

اسی طرح وہ برگساں کے تصورات کو آٹھ صفحات میں بیان کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اقبال کی بجائے ہیگل اور برگساں کے بارے میں لکھ رہے ہیں۔ پھر ان کا انداز بیان بھی الجھا ہوا ہے۔ وہ اقبال، ہیگل اور برگساں کے نظریات کو الگ الگ بیان کرتے ہیں اور ان میں تطابق پیدا کرنے کی بہت کم کوشش کرتے ہیں البتہ فیصلے صادر کرنے میں خاصے فراخ دل ہیں۔ وہ علامہ اقبال پر ہیگل کا اثر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اقبال ہیگل کی منزل پر پہنچنے کے لیے ہیگل سے الگ راستہ اختیار کرتے ہیں۔“

اس سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس بات کو ناہمسند کرتے ہیں کہ اقبال نے Un-Hegelian rout کیوں اختیار کیا مگر جب وہ اقبال کا برگساں سے موازنہ کرتے ہیں تو لکھ دیتے ہیں کہ:

”جب ہم اقبال کے تصور خدا و فطرت پر غور کریں گے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ان پر برگساں کا اثر فیصلہ کن تھا۔“ (ص ۲۳)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال ان کے خیال میں برگساں کی منزل ہانے کی کوشش کر رہے تھے یا ہیگل کی۔ دراصل علامہ نے تو برگساں اور نہ ہیگل کی منزل کی تلاش میں تھے۔ منزل کا پتہ تو الہیں قرآن مجید سے ملا تھا اور وہ بھی رومی کی رہنمائی میں، جس کا سلمان رشید نے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا۔ اگر سلمان رشید مسلمان مفکرین خصوصاً رومی کا مطالعہ کرتے تو انہیں علامہ کی فکر پر ان کے گہرے اثرات ملتے بلکہ ہیگل اور برگساں پر بھی ان سے پہلے کے مسلمان مفکرین کے اثرات، افکار کی مماثلت کی بنا پر، دریافت کیے جا سکتے ہیں مگر سلمان رشید تو مغرب کے سحر میں گرفتار ہیں جسے اقبال توڑنا چاہتے تھے۔

ہم نے ابھی ذکر کیا ہے کہ علامہ اقبال قرآن حکیم سے سب سے زیادہ متاثر تھے۔ انہوں نے اپنے خطبات میں قرآن کو مسلمانوں کا آئین قرار دیا ہے اور اسی کی روشنی میں مسلم معاشرے کی تشکیل جدید پر زور دیا ہے۔ وہ ہیگل اور برگساں کو نہیں بلکہ قرآن مجید کو اپنے افکار کی بنیاد بتاتے ہیں اور اس کے لیے ان کے خطبات اور شاعری میں کئی حوالے موجود ہیں، جن سے اقبالیات کا ایک عام طالب علم بھی واقف ہے۔ سلمان رشید

علامہ اقبال کے افکار سے اختلاف کا حق ہر شخص کو حاصل ہے ، مگر اختلاف علمی ہونا چاہیے ۔ علامہ اقبال پر قلم اٹھانے والے کو ان کی تمام تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔ یہ بات اس شخص کے لیے اور بھی ضروری ہو جاتی ہے جو ان کے تصور خدا پر قلم اٹھا رہا ہو ۔ ان کے تصور خدا کو ان کے تصور خودی کی روشنی میں دیکھنا چاہیے ان کے یہ تصورات ان کے خطبات کے علاوہ ان کی دوسری اردو اور فارسی شعری تصنیفات میں بھی جا بجا ملتے ہیں مگر سلمان رشید نے علامہ کے صرف خطبات کا مطالعہ کیا ہے اور ان کے افکار کے بارے میں انگریزی زبان میں لکھی گئی صرف چھ کتابوں کا مطالعہ کیا ہے ۔ کتاب کے آخر میں دی گئی کتابیات کے مطالعہ سے بعض دلچسپ حقائق سامنے آتے ہیں ۔ انہوں نے یہ کتاب علامہ اقبال کے تصور خدا کے بارے میں تحریر کی ہے لہذا ہم توقع کرتے تھے کہ انہوں نے اقبال کی تصانیف اور ان کے بارے میں لکھی گئی کتب سے دوسرے مصنفین کی نسبت زیادہ استفادہ کیا ہوگا مگر حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ انہوں نے علامہ اقبال کی صرف ایک کتاب پڑھی جبکہ برگسان کی چھ اور ہیگل کی تین کتابیں ان کے زیر مطالعہ رہیں ۔ اسی طرح انہوں نے اقبال کے بارے میں صرف چھ کتابیں پڑھیں مگر برگسان کے متعلق بارہ کتابوں کو بطور حوالہ استعمال کیا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے لکھا تو اقبال کے بارے میں مگر برگسان اور ہیگل کو زیادہ پڑھا اور اسی لیے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علامہ اقبال کے افکار ہیگل اور برگسان سے مستعار ہیں ۔

علامہ اقبال نے ہیگل اور برگسان سے استفادہ ضرور کیا ہے لہذا ان کے افکار کہیں کہیں برگسان اور ہیگل سے مماثل نظر آتے ہیں ، مگر بنیادی فلسفہ ان کا اپنا ہے اور اگر اس کے مآخذ کو تلاش کرنا مقصود ہو تو وہ قرآن ، حدیث اور مسلم مفکرین کے ہاں نظر آئیں گے ۔ مصنف کے ادھورے مطالعہ کی یہی بنیادی خرابی ہے کہ وہ فوراً نتائج اخذ کر لیتا ہے اور پھر ان کو منوانے پر اصرار کرتا ہے ۔ سلمان رشید کا مطالعہ ناقص ہے اور وہ مغربی فلاسفہ سے بے حد متاثر نظر آتے ہیں ۔ چنانچہ اُن ہی کو سند مانتے ہیں ۔ وہ پہلے باب میں اقبال کے تصور خدا کو بیان کرنے کے لیے چار صفحات سے بھی کم غمتن کرتے ہیں ، جب کہ ہیگل کے تصورات دوسرے باب میں بیان کرنے کے لیے سولہ سے زیادہ صفحات استعمال کرتے ہیں ۔

تبصرہ کتب

اقبال کا تصور خدا

(Iqbal's Concept of God)

مبصر : حسن اختر

گزشتہ چند ماہ سے ایم۔ ایس رشید کی انگریزی کتاب کا اقبال حلقوں میں خاصا چرچا رہا ہے۔ اس کتاب کی آمد سے مخالفین اقبال کی خاصی حوصلہ افزائی ہوئی۔ خصوصاً وہ طبقہ جو بظاہر اقبال شناس مگر بہ باطن مخالفانہ جذبات رکھتا ہے، اسے دیکھ کر بغلیں بجانے لگا چنانچہ نجی محفلوں میں اس کا تذکرہ عام ہوا اور ایک صاحب نے تو کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ صرف کتاب کے مندرجات سے اتفاق کیا بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر اقبال کے بیان کردہ مطالب قرآنی کو گمراہ کن قرار دے دیا۔ اس کتاب کے آغاز ہی میں مصنف نے علامہ اقبال کو مذہبی مفکر ماننے سے انکار کیا ہے۔ بعض احباب نے معذرت خواہانہ رویہ اختیار کیا اور کہا کہ علامہ اقبال نے کب مذہبی مفکر ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انہوں نے سلمان رشید کے دعوے کو بغیر غور و فکر کے قبول کر لیا اور یہ بھول گئے کہ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل ایک مذہبی مفکر ہی کر سکتا ہے، اس کے علاوہ علامہ اقبال کی دوسری تحریریں بھی ان کے ایک مذہبی مفکر ہونے پر دال ہیں۔ عجبانِ اقبال نے اسے ایک احمقانہ کتاب کہا جسے مخالفین نے ایک جذباتی ردِ عمل قرار دیا۔ ہوں ہمیں اس کتاب کے دیکھنے کی شدید خواہش پیدا ہوئی۔ ۱۲۴ صفحات پر مشتمل اس کتاب کی قیمت ۱۰۰۵۰ ڈالر ہے۔ لہذا اسے خریدنا ہماری استطاعت سے باہر تھا چنانچہ کتاب کو لائبریری سے حاصل کر کے پڑھا اور حیران ہوا کہ اس قدر سطحی کتاب پر اتنا شور کیوں برپا ہے؟

ی

یزدانی ، خواجہ عبدالحمید

- ناصر خسرو ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۸۱ - ۹۶
- مثنوی رومی میں ”طفل و کودک“ کی تمثیلات ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء) ، ۶۷ - ۸۲
- مثنوی رومی میں ذکر خیر الانام ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۱ - ۳۳

یمین ، آغا

- مزدور ، اقبال ، لینن ، کارل مارکس اور سعدی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۶۵ - ۱۷۲
- اسلامی بلاک — اقبال کی نظر میں ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۵۵ - ۶۵

یوسفی ، غلام حسین

- شاعر زندگی ، ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ، ۱۳۵ - ۱۵۰

مرتبہ : افضل حق قرشی

نور لبی ، ہد

● اقبال اور وجودیت ، ۲۰ : ۴ (جنوری ۱۹۸۰ء) ۱۹ - ۴۲

نہازی ، سید نذیر

● شریعت اسلامیہ : اقبال کی نظر میں ، ۲۴ : ۲ (جولائی

۱۹۸۲ء) ۱ - ۹

نیر واسطی

● کلام اقبال میں طبی مصطلحات و تلمیحات ، ۲۱ : ۲ (جولائی

۱۹۸۰ء) ۱۳ - ۲۱

و

وزیر آغا

● اقبال اور شہنگر ، ۲۴ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ۷۱ - ۸۰

وفا راشدی

● اقبال کا نظریہ زندگی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر

۱۹۷۷ء) ۱۹۳ - ۱۹۸

وقار عظم :

● اقبال حضور باری میں ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ۱ - ۲۵

● طلسم گنجینہ معنی ، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء) ۷۰ - ۷۶

و

ہاشمی ، رفیع الدین

● اقبال جادوگر ہندی نژاد : ایک تنقیدی مطالعہ ، ۲۴ : ۲

(جولائی ۱۹۸۲ء) ۱۱ - ۳۶

● علامہ اقبال کے چند غیر مدون خطوط ، ۲۳ : ۴ (جنوری

۱۹۸۳ء) ۴۱ - ۵۹

● تبصرہ ، اقبال نامیہ مرتبہ ڈاکٹر اخلاق اثر ، ۲۳ : ۴ (جنوری

۱۹۸۳ء) ۱۹ - ۲۲۲

● تبصرہ ، دانائے راز مصنفہ عبدالطیف اعظمی ، ۲۴ : ۴ (جنوری

۱۹۸۳ء) ۲۲۲ - ۲۲۴

اقبال ریویو

۱۹۸۳

- اقبال کا فلسفہ دید و نظر ، ۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ، ۶۶ -

۸۰

نذیر احمد

- اقبال اور جذبہ آزادی ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء) ، ۸۷ -

۹۸

- مجلس اقبال ، ۱۴ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۳۰ - ۳۳

نذیر قیصر

- اقبال کے مذہبی افکار اور مولانا روم ، ۲۳ : ۴ (جنوری

۱۹۸۳ء) ، ۲۹ - ۴۰

نصر اللہی

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ زاہدان ، ایران ، ۸ : ۱ (اپریل

۱۹۶۷ء) ، ۱۶۱ - ۱۶۴

نعیری ، علی رضا قوام

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ مشهد ، ایران ، ۸ : ۱ (اپریل

۱۹۶۷ء) ، ۱۳۴

نظامانی ، کریم بخش

- ملی یک جہتی اور اقبال ، ۲۰ : ۴ (جنوری ۱۹۸۰ء) ، ۴۳ -

۵۵

نعیم احمد

- معاہدہ عمرانی اور اسلام کا تصور اقتدار اعلیٰ ، ۲۲ : ۴

(جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۱ - ۳۲

لقوی ، جبط حسن

- معراج مصطفوی ، جدید اکتشافات سائنسی کی روشنی میں ، ۱۴ :

۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ، ۴۴ - ۷۰

نور الدین ، ابو سعید

- وحدت الوجود اور فلسفہ خودی ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ،

۹۸ - ۱۲۵

اشاریہ

۱۹۳

- اقبال اور ہمارے مسائل ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۲۱ - ۲۹

- ہبصرہ ، اقبال اور بھوپال مصنفہ سہیا لکھنوی ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۴ء) ۷۷ - ۶۰

ممتاز حسن

- تصوف اور شاعری ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۴ء) ، ۱۳۷ - ۱۴۶ -
- خلیفہ عبدالحکیم کی زندگی کا آخری دن ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۵ - ۵

منصوری ، سید محمد

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ مشهد ، ایران ، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸ء) ، ۵۷ - ۶۱

منظور احمد

- اقبال اور تصوف : چند تنقیدات ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء) ، ۸۱ - ۹۴
- اقبال کا فلسفہ مذہب ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۴ء) ، ۱۹ - ۲۸

سہدی حسن ، سید

- علامہ اقبال سے ایک مختصر ملاقات ، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹ء) ، ۳۵ - ۳۴

سپر ، غلام رسول

- ارمغان حجاز کی ایک رباعی ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۴۱ - ۴۴

ن

ناصر ، نصیر احمد

- اقبال کے جالیاتی افکار ، ۱ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء) ، ۹۱ - ۱۱۳
- اقبال اور وحدت الوجود ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۷۵ - ۹۹

مسلم ضیائی

- غالب کی داستانِ محبت ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۱ - ۳۳

مشتاق خواجہ

- اقبال اور مولوی احمد دین ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ،

۲۳ - ۷۰

مظفر حسین

- فکرِ اقبال کا ایک اہم پہلو ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ،

۱۸۱ - ۱۸۸

مظہری ، علی اصغر

- خطاب ، یومِ اقبال منعقدہ زاپدان ، ایران ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ،

۱۵۲ - ۱۵۷

معز الدین ، محمد

- اقبال اور اتحادِ ملت ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۳۰ - ۳۵

- ممتاز حسن کی یاد میں ، ۱۵ : ۴ (جنوری ۱۹۷۵ء) ، ۱ - ۷

- علامہ اقبال اور عظمتِ انسانی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر

۱۹۷۷ء) ، ۲۳۵ - ۲۴۶

- مولانا محمد علی جوہر اور علامہ اقبال ، ۱۹ : ۴ (جنوری ۱۹۷۹ء) ،

۱ - ۱۰

معینی ، سید عبدالواحد

- اقبال کے خطوط ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۱ - ۸

- اقبال اور بعض دوسرے شعرا ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۴ء) ،

۲۶ - ۵۵

- اسرارِ خودی کا اتسار ، ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۱۳ -

۲۱

- بالِ جبریل ، پروفیسر ابنی میری شمل کی کتاب ، اقبال کے

دینی تصورات پر ایک تنقیدی محاکمہ ، مترجمہ سید یوسف

بخاری ۱۲ : ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۸۴ - ۱۱۲

- اقبال کی تاریخِ پیدائش ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء) ، ۷۷ -

محمد منور :

- کلام اقبال پر عربی ادب کے اثرات ، ۹ : ۲ (جولائی ۱۹۶۸ء) ،

۵۸ - ۶۸

محمد نور بیبی دیکھیے نور بیبی ، محمد

- محمد یوسف ، سید

- اقبال کے کلام میں روایت اور جدت ، ۱ : ۳ (جنوری ۱۹۶۱ء) ،

۱ - ۱۰

- علم و عشق ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۳۰ - ۵۲

- مسجد قرطبہ کا سرکاری خیال تاریخ کی روشنی میں ، ۹ : ۳

(جولائی ۱۹۶۹ء) ، ۶۹ - ۷۸

- مکالمہ عقل و عشق : پیر انصار اور اقبال ، ۱۳ : ۴ (جنوری

۱۹۷۳ء) ، ۸۶ - ۸۸

المسدوسی ، احمد عبداللہ

- اقبال کا محامی اور مالیاتی نظریہ ، ۱ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء) ،

۲۹ - ۵۰

مسرت عابد و قلب عابد

- قطب الدین احمد شاہ ولی اللہ دہلوی ؛ سوانح اور اہم تصانیف ،

۲۲ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۳۳ - ۴۶

مسعود احمد ، محمد

- علامہ اقبال اور حضرت مجدد الف ثانی ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۴ء) ،

۱۰۹ - ۱۳۲

- اقبال کے فلسفہ خودی میں مقام عبودیت ، ۵ : ۲ (جولائی

۱۹۶۴ء) ، ۱ - ۳۰

- شریعت و طریقت افکار اقبال کی روشنی میں ، ۵ : ۴ (جنوری

۱۹۶۵ء) ، ۸۸ - ۹۷

مسعودہ جواد

- عورت کا مقام اقبال کی نظر میں ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ،

۶۴ - ۶۹

- کلامِ اقبال میں تکریمِ انسانی کا عنصر ، ۱۴ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ،

۵۹ - ۴۵

- اقبال اور معاشرے کی تعمیر نو ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ،

۷۱ - ۷۴

- چوہدری محمد حسین مرحوم ، اقبال دوست اور اقبال شناس ،

۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۲۵ - ۳۷

- تقدیر اسم اور علامہ اقبال ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر

۱۹۷۷ء) ، ۱ - ۳۵

- تبصرہ ، اقبال اور سوشلزم مصنفہ ایس۔ اے رحمان ، ۲۰ : ۲

جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۱۰۲ - ۱۰۳

- تازہ ہتازہ لوہو تراکیبِ اقبال ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء) ،

۶۱ - ۷۴

- اقبال اور وحدت ملی ، ۲۴ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۸۱ - ۹۰ -

محمد شعیب

- اقبال کی فلاطونی تعبیر کا جائزہ ، ۵ : ۴ (جنوری ۱۹۶۵ء) ،

۷۹ - ۸۷

محمد شفیع

- اقبال کی بعض یادیں ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ، ۹۲ - ۹۸

محمد عثمان

- اقبال کی علمِ الاقتصاد ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۹۲ - ۱۰۸

- خلیفہ عبدالعکیم : ایک مفکرِ اسلام ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ،

۴۰ - ۴۹

محمد علی خان

- اقبال ، ایک پیامی شاعر ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۱ - ۶

محمد فاضل

- چند تاثرات ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ، ۵۰ - ۵۵

محمد مسعود احمد دیکھیے مسعود احمد ، محمد

محمد معزالدین دیکھیے معزالدین ، محمد

محمد احمد سعید

- عقل اور وجدان : ایک تجزیہ ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱ء) ،
۲۴ - ۱
- تبصرہ ، روزگار فقیر از سید فقیر وحید الدین ، ۲ : ۵ (جولائی ۱۹۶۴ء) ،
۱۳۳ - ۱۳۵
- افکار اقبال میں نظریہ اجتماع کا ارتقاء ، ۵ : ۳ (جنوری ۱۹۶۵ء) ،
۱۱۸ - ۱۳۳
- خود آگہی اور علم دیگران ، ۱۵ : ۳ (جنوری ۱۹۷۵ء) ،
۳۳ - ۵۷

محمد اسلم

- علامہ اقبال کا ایک نادر خط ، ۲۱ : ۲ (جولائی ۱۹۸۰ء) ،
۶۷ - ۷۳
- محمد امین الاسلام دیکھیے امین الاسلام ، محمد
- محمد النور خلیل دیکھیے خلیل ، محمد النور

محمد ہالمر

- ضایعہ بزرگ خوش گفتار ، ۶ : ۳ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۹ - ۱۵
- محمد بشارت علی دیکھیے بشارت علی ، محمد
- محمد جہانگیر عالم دیکھیے جہانگیر عالم ، محمد

محمد حنیف

- حضرت مولانا محمد یحییٰ ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۴۵ - ۵۶
- محمد رفیع الدین دیکھیے رفیع الدین ، محمد

محمد ریاض

- اقبال اور شاہ ہمدان ، ۹ : ۳ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۶۸ - ۸۰
- اقبال اور سعدی ، ۱۱ : ۲ (جولائی ۱۹۷۰ء) ، ۲۵ - ۵۳
- آئین جوامردان اور اقبال ، ۱۱ : ۳ (جنوری ۱۹۷۱ء) ،
۲۷ - ۵۹
- اقبال اور سعید حلیم ہاشا ، ۱۲ : ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۳۸ - ۶۲
- میرزا عبدالقادر بیدل : مطالعہ اقبال کی روشنی میں ، ۱۲ : ۳ (جنوری ۱۹۷۲ء) ،
۴۷ - ۷۶

گزار احمد ، صوفی

- صوفی تبسم اور اقبال شناسی ، ۱۹ : ۳ (جنوری ۱۹۷۹ء) ،

۵۵ - ۵۰

- علامہ اقبال — امت اسلامیہ کا عظیم شاعر اور فلسفی ، ۲۱ : ۳

(جنوری ۱۹۸۱ء) ، ۲۱ - ۳۳

کیسو دراز ، سید محمد

- برہان الماشقین ، مترجمہ سخاوت مرزا ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ،

۷۰ - ۹۶

ل

لالہ ، سرجیت سنگھ

- پیغام اقبال ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۵۱ - ۵۳

م

ماہر القادری

- کلام اقبال میں کردار نگاری ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء) ،

۱۵ - ۲۶

- اقبال کی اردو شاعری ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱ء) ، ۲۵ - ۶۹

- اقبال کی شاعری ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ، ۱ - ۲۹

مجددی ، غلام حسین

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ افغانستان ، ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ،

۱۶۵ - ۱۷۰

محسن داؤدی

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ زاهدان ، ایران ، ۸ : ۱ (اپریل

۱۹۶۷ء) ، ۱۵۷ - ۱۶۱

محمد احمد خان

- عقل و وجدان اقبال کی نظر میں ، ۱۷ : ۳ (جنوری ۱۹۷۷ء) ،

۱ - ۱۷

● مرتبہ ذات حق : فلسفہ خودی اور اساسی اسلامی وجدان ،

۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۵۶ - ۹۱

● مقولہ صفات اور حقیقت اسماء ، ۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ،

۳۲ - ۱

● خلیفہ صاحب کا فلسفہ عمومی ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ،

۱۱۰ - ۹۱

● فکر اقبال میں عمرانی ترقی کے نظریات ، ۱۰ : ۲ (جولائی

۱۹۶۶ء) ، ۱۱ - ۳۳

● اسپنکر ، اقبال اور مسئلہ تقدیر ، ۱۱ : ۲ (جولائی ۱۹۷۰ء) ،

۲۴ - ۱

● اقبال کا تصور شخصیت اور الائنٹ سے اس کا تقابل ، ۱۱ : ۴

(جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۷۱ - ۸۹

● جناح ، اقبال اور تصور پاکستان ، ۱۳ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ،

۴۳ - ۱

کنبوہ ، محمد شفیع

● اقبال کی زندگی کے چند گوشے ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ،

۹۷ - ۱۰۱

کوکب شادانی

● ممتاز حسن مرحوم ، ۱۵ : ۴ (جنوری ۱۹۷۵ء) ، ۵۸ - ۶۶

کیلانی عبدالرحمن

● قمری تقویم اور ہجری تقویم ، ۱۹ : ۴ (جنوری ۱۹۷۹ء) ،

۷۱ - ۹۵

● ہجری سنین اور عیسوی سنین میں مطابقت ، ۲۰ : ۲ (جولائی

۱۹۷۹ء) ، ۷۱ - ۱۰۰

حی

کھن معانی

● یاد اقبال ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۴۰

- علامہ اقبال اور خواجہ حسن نظامی ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء) ،

۲۳ - ۱

- علامہ اقبال کی دو نظموں کی سرگزشت ، ۲۲ : ۲ (جولائی

۱۹۸۱ء) ۲۳ - ۳۰ -

قریشی ، نثار احمد

- صوفی غلام مصطفیٰ تبسم - سوانح اور تصانیف ، ۲۳ : ۴

(جنوری ۱۹۸۳ء) ۲۱۴ - ۲۱۷

ک

کا کا خیل ، زینب خاتون

- توحید بحیثیت موثر و محرک حیات ، ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ،

۵۲ - ۵۹

کاظم اہتدی

- اقبال اور تحریک پاکستان ، ۷ : ۴ (جنوری ۱۹۶۷ء) ، ۱۰۱ -

۱۲۹

کرم ہیدری

- اقبال : عصر رواں کا عظیم ترین معلم دین ، ۲۱ : ۲ (جولائی

۱۹۸۰ء) ۲۳ - ۶۶

کمال محمد حبیب

- خلیفہ صاحب کی نظر میں اسلام اور ارتقاء کا توازن ، ۶ : ۴

(جنوری ۱۹۶۶ء) ۱۱۱ - ۱۲۳

- اقبال کے کلام میں جاہلیاتی عنصر : ایک اجمالی جائزہ ، ۱۵ : ۲

(جولائی ۱۹۷۳ء) ۴۶ - ۶۰

کالی ، عبدالحمید

- فلسفہ خودی اور تاریخیت ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱ء) ، ۷۰ -

۹۸

- ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل ، ۴ : ۴ (جولائی

۱۹۶۳ء) ۱ - ۲۹

ق

قادری ، محمد ایوب

- علامہ اقبال کا سفر دہلی سن ۱۹۰۵ء ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ،

۲۱ - ۲۶

لدھی ، عید اللہ

- چھ سو برس میں علمی رفتار کا مختصر جائزہ ، ۱۱ : ۲ (جولائی

۱۹۷۰ء) ۵۵ - ۶۸

لرشی ، الفضل حق

- مجلس کشمیری مسلمانان لاہور اور اقبال ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ،

۲۰۵ - ۲۱۲

لرشی ، سمیع اللہ

- اقبال کے نزدیک دعا اور عبادت کا مفہوم ، ۱۵ : ۴ (جنوری

۱۹۷۵ء) ۸ - ۲۷ و ۷۲ - ۸۲

- کلام اقبال میں حسین اور شہادت حسین کا مقام ، ۷ : ۲ (جولائی

۱۹۷۶ء) ۱۳ - ۲۱

- فلسفہ وجودیت اور اقبال ، ۷ : ۴ (جنوری ۱۹۷۷ء) ۷۵ - ۹۵

- اقبال اور مثالی شخصیت کے تکمیلی مراحل ، ۲۳ : ۴ (جنوری

۱۹۸۳ء) ۹۱ - ۱۰۰

لرشی ، محمد عبداللہ

- اقبال اور اخبار ”طریقت“ ، ۱ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء) ۱۱ - ۲۸

- مولوی محبوب عالم اور اقبال ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ۱ - ۱۰

۱۳

- عظمت غالب ، ۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ۸۱ - ۹۶

- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ۱۲۳ -

۱۲۸

- حکمت رفاعی ، ۸ : ۴ (جنوری ۱۹۶۸ء) ۷۳ - ۸۱

- غالب کی مثنوی درد و داغ ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ۳۵ -

۳۹

ف

فاروقی ، برہان احمد

- اقبال کا تصور زمان و مکان ، ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۶۱ -

۷۰

فاروقی ، حافظ عباد اللہ

- جاوید نامہ ، ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۶۸ - ۸۷
- علامہ اقبال اور وحدت الوجود ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ،

۵۹ - ۳۷

فاروقی ، محمد حمزہ

- اقبال اور مسئلہ فلسطین ، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹ء) ، ۳۶ - ۵۶
- علم الاقتصاد ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۶۸ - ۷۵

فروز انفر ، بدیع الزمان

- خطاب ، یوم اقبال منعقد ایران ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ،

۲۹ - ۲۶

- مثنوی شریف - فروز انفر کی شرح کے مقدمات سے اقتباسات ،
- ترجمہ محمد ریاض ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۷۳ - ۸۷

فروغ احمد

- اقبال کا تصور خودی اور عقیدہ آخرت ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء) ،

۳۱ - ۱۷

- اقبال کا فلسفہ خودی اور تصور آخرت ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ،

۴۴ - ۹

- فکر اقبال میں بلندی کا تصور ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ،

۲۹ - ۱۷

- خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی - ایک تنقیدی جائزہ ،

۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۲۱۷ - ۲۳۷

- پس چہ باید کرد - - - ؟ اقبال کا عالمی منشور ، ۲۲ : ۴

(جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۵۷ - ۹۳

ہدایہ ، سید

- اقبال کا مدرسہ تعلیم ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰) ، ۱ - ۱۴
- اقبال ایک ادبی فنکار ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۱ - ۱۶

عتیق لکری

- شاہ ولی اللہ کا نظریہ زمان و مکان ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء) ، ۲۵ - ۳۶

ہرشی امرتسری ، محمد حسین

- علامہ اقبال - ایک مرد خدا مست ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ، ۵ - ۱۸

- حیات اقبال کا ایک گوشہ پنہاں ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ، ۱۲ - ۱

- اقبال اور ہنگامِ شعر ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۱ - ۲۴
- اقبال کے کرم فرما ، ۱۷ : ۲ (جولائی ۱۹۷۶ء) ، ۱۰۷ - ۱۲۷
- اقبال اور تشکیل کردار ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء) ، ۱ - ۲۰

مظاہر شاد

- اقبال اور بلوچستان ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۳۹ - ۴۴

مہدی ، معین الدین

- اقبال اور مسئلہ خلافت ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۳۷ - ۵۴

علیم صدیقی

- اقبال اور براؤننگ ، ۱۷ : ۴ (جنوری ۱۹۷۷ء) ، ۱۹ - ۳۰
- اقبال اور حسرت ، ۱۹ : ۴ (جنوری ۱۹۷۹ء) ، ۳۷ - ۵۴
- اقبال اور ورڈز ورتھ ، ۲۱ : ۲ (جولائی ۱۹۸۰ء) ، ۷۵ - ۹۳

غ

غلام محمد

- قلندر بہ اصطلاح اقبال ، ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۶۰ - ۶۷

غلام مصطفیٰ خان

- اقبال اور تصوف ، ۱۷ : ۲ (جولائی ۱۹۷۶ء) ، ۱ - ۱۱

ع

عابد ، سید عابد علی :

- ملی اور لسانی زوال ہنیری ، ۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ، ۹۷ - ۱۱۲

عابدینی ، میر :

- سیاست و تنہائی در اشعار اقبال ، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸ء) ، ۴۶ -

۵۶

عبدالحکیم ، خلیفہ

- علامہ اقبال سے میری ملاقات ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۱۲۹ -

۱۳۵

- اقبال کا فلسفہ خیر و شر ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۱۳۶ - ۱۴۲

- اقبال کے ہاں تقدیر کا تصور ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۱۴۳ -

۱۴۸

- اقبال اور تصوف ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۱۴۹ - ۱۵۳

عبدالرشید ، خواجہ

- فہرست مخطوطات کتب خانہ لیفٹیننٹ گورنر خواجہ عبدالرشید ،

۸ : ۲ (اپریل ۱۹۶۷ء) ، ۷۱ - ۸۲

عبدالشکور ، ابو محمد عمر

- فلسفہ اور الہام و کشف ، ۱۵ : ۴ (جنوری ۱۹۷۵ء) ، ۲۸ -

۳۲

عبدالقادر

- اقبال اور متعلمین اقبال ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء) ، ۹۹ -

۱۲۸

- اقبال کی فلسفیانہ زندگی ، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء) ، ۳۳ - ۶۵

عبدالواحد ، سید دیکھیے معینی ، سید عبدالواحد

عبدالوحید ، خواجہ

- تحریک شبان المسلمین ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ، ۸۳ - ۹۱

- میری ذاتی ڈائری ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۳۵ - ۶۷

صدیقی ، جنتیار حسین

- موت وجودی السٹین کی نظر میں ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء)

۴۹ - ۳۷

- وجودی مظہریت ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۱ - ۲۰

- اقبال : مثالی دارالعلوم کا تصور ، ۱۹ : ۴ (جنوری ۱۹۷۹ء)

۳۵ - ۱۱

- اقبال : طریق تعلیم ، ۲۰ : ۴ (جنوری ۱۹۸۰ء) ، ۱ - ۱۸

صدیقی ، محمد رضی الدین

- مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء)

۱۲ - ۱

- قوموں کا عروج و زوال ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۴۳ - ۵۳

صدیقی ، منظور الحق

- اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء)

۷۰ - ۶۷

ض

ضامن نقوی

- اقبال کا نظریہ خودی ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۶۲ - ۷۸

- خودی اصل ہستی و وجود ، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۵۹ - ۸۷

- خودی ہات حق ہے ، ۵ : ۴ (جنوری ۱۹۶۵ء) ، ۹۸ - ۱۱۷

ط

طاہر ، محمد نواز

- علامہ اقبال اور ہشتون ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۳۱ - ۳۸

طاہر سورتی ، عبدالرحمن

- اقبال — پیامبر جہاد ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ، ۲۹ - ۳۶

شرر، عبدالعلیم

● الحکم الرفاعیہ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ۱۶ - ۲۲

شعلان، الشیخ الصاوی علی مد

● لمعة علی ضریح اقبال، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۶ء) ۳۹

شلیقی فہدی پوری

● نیرنگِ خودی، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء)

۲۱۶ - ۲۰۹

شہاب، قدرت اللہ

● تعبیرِ ملت، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء) ۶۶ - ۶۹

شمیر نیازی

● اقبال اور دیو تیما، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ۶۱ - ۶۳

ص

صابر کلروی :

● تبرکات اقبال - ایک جائزہ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء)

۵۹ - ۳۵

● مکاتیب اقبال کے ماخذ : ایک تحقیقی جائزہ، ۲۳ : ۲ (جولائی

۱۹۸۲ء) ۳۷ - ۹۹

صالح الکبریٰ عرشی

● اقبال کی زندگی کا ایک گمشدہ ورق، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء)

۷۳ - ۶۱

صباح الدین عبدالرحمن، سید

● تبصرہ، زندہ رود مصنفہ ڈاکٹر جاوید اقبال، ۲۱ : ۲ (جولائی

۱۹۸۰ء) ۹۵ - ۱۱۱

● تبصرہ، زندہ رود جلد دوم مصنفہ ڈاکٹر جاوید اقبال، ۲۲ : ۴

(جنوری ۱۹۸۲ء) ۹۵ - ۱۳۳

صدیقی جاوید

● علامہ اقبال اور حضرت ریح بلال، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء)

۱۸۹ - ۲۰۳

سعید اللہ ، لافضی

- ابو بکر الجصاص اور اجتہاد و قیاس ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء) ،

۱۰۰ - ۷۵

سلیم اختر

- حالی اور اقبال کے مقاماتِ آہ و فغاں ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی -

اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۲۷ - ۱۳۵

- ایران میں اقبال شناسی کی روایت ، ۲۱ : ۲ (جولائی ۱۹۸۰ء) ،

۱ - ۱۲

- پیام اقبال کی عالمگیر مقبولیت ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۴ء) ،

۱ - ۲۷

سورقی ، عبدالرحمان طاہر دیکھیے طاہر سورقی ، عبدالرحمان

ش

شائستہ اکرام اللہ

- حالی کا اثر اقبال پر ، ۱۴ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ، ۳۰ - ۳۶

شاہد محمد حنیف

- اقبال کی زیر تصنیف اور غیر مطبوعہ کتب ، ۱۸ : ۲ - ۳

(جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۳۷ - ۱۶۳

- باقیات اقبال ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ، ۴۷ - ۸۳

شاپین ، رحیم بخش

- اقبال کا خطبہ الہ آباد — منظر و پس منظر ، ۱۷ : ۴ (جنوری

۱۹۷۷ء) ، ۳۱ - ۵۴

- تیسری گول میز کانفرنس اور اقبال ، ۱۸ : ۲ : ۳ (جولائی - اکتوبر

۱۹۷۷ء) ، ۷۹ - ۱۲۵

- اقبال کا ایک نادر مکتوب ، ۲۲ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۴۷ - ۵۵

شیر احمد

- قرون وسطی کے ہندوستان میں فلسفہ و حکمت کا آغاز ، ۷ : ۴

(جنوری ۱۹۶۷ء) ، ۱ - ۶۲

رمز ، محمد عثمان

● اقبال کا نظریہ ادب — ایک تقابلی جائزہ ، ۳ : ۲ (جولائی

۱۹۶۲ء) ، ۳۵ - ۶۱

روزِ بہانِ بقی ، ابو محمد

● شطحیاتِ حلاج ، مترجمہ اعجاز الحق قدوسی ، ۱۱ : ۴ (جنوری

۱۹۷۱ء) ، ۸۱ - ۱۱۱

● شطحیاتِ حلاج ، مترجمہ اعجاز الحق قدوسی ، ۱۲ : ۲ (جولائی

۱۹۷۱ء) ، ۶۳ - ۸۴

ریاض الحسن

● اقبال کی ایک نظم حقیقتِ حسن ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۴ء) ،

۵ - ۱

ریاض حسین

● ۱۹۱۰ء میں دلیائے اسلام کی سیاسی حالت پر تبصرہ : علامہ اقبال

کا خط بنام ایڈیٹر پمہ اخبار ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ،

۸۵ - ۹۰

ز

زاہد حسین

● منہب کا پیرایہ بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ ، ۶ : ۴

(جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۷۲ - ۹۰

زبیری ، یسین

● اقبال اور پاکستان ، ۱۱ : ۲ (جولائی ۱۹۷۰ء) ، ۶۹ - ۷۶

س

سقاوت مرزا

● خواجہ میر درد اور ان کے انکار ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء) ،

۵۱ - ۶۶

● غالب اور اقبال میں مسائل امکانِ نظیر و امتناعِ نظیر کا علمی

پس منظر ، ۱۲ : ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۱ - ۳۵

اشارہ

۱۴۷

- اقبال پر لیا مواد ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء) ، ۸۳ - ۹۰
- سید علی ہمدانی اور اقبال : مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن ، ۱۲ : ۲ ، (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۳۵ - ۴۷
- سید علی ہمدانی اور اقبال : مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء) ، ۱۳ - ۴۶

و

رجائی ، احمد علی

- نظریے اجمالی بہ مثنوی اقبال ، اس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ، ۳۰ - ۳۹

رحمت فرخ آبادی

- اقبال کا تصور شاپین ، ۲۰ : ۴ (جنوری ۱۹۸۰ء) ، ۵۷ - ۱۰۶

رشدی ، محمد حبیب اللہ

- خلیفہ عبدالحکیم اور عثمانیہ یونیورسٹی ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۲۷ - ۳۹

رضا شاہ پہلوی آریا مہر

- پیغام ، یوم اقبال منعقدہ ایران ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ، ۲۶

رضا بن رجب

- خواطر حول اقبال ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ، ۵۵ - ۵۹

رفیع الدین ، محمد

- اقبال کا فلسفہ ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء) ، ۲۷ - ۵۸
- حقیقت کائنات اور انسان ، ۱ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء) ، ۵۸ - ۹۰
- صحیح فلسفہ تاریخ کیا ہے ؟ قرآن کی راہ نمائی ، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۴ء) ، ۱۰۹ - ۱۳۲
- اسلام اور سائنس ، ۵ : ۴ (جنوری ۱۹۶۵ء) ، ۱ - ۷۳

رفیق مہاور

- اقبال کی فارسی غزلیں ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۱۰۱ - ۱۳۶

خ

خان ، اکبر علی دیکھیے اکبر علی خان
خان ، غلام مصطفیٰ دیکھیے غلام مصطفیٰ خان
خان ، محمد احمد دیکھیے محمد احمد خان
خان ، محمد علی دیکھیے محمد علی خان

غورشیہ احمد :

- اقبال کا تصور شریعت ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء) ، ۵۹ - ۸۰
- اقبال کی ایک نادر تالیف ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱ء) ، ۸۹ - ۱۰۱

غورشیہ ، عبدالسلام

- مطالعہ اقبال کے چند نئے زاویے ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ،

۱۹ - ۲۲

خلیل ، محمد انور

- خلیفہ صاحب کا فلسفہ مذہب ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ،

۵۰ - ۷۱

د

دراق ، کریم اللہ

- اقبال کا اسلامی رہاست کا تصور ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ،

۷ - ۱۸

دسنوی ، عبدالقوی

- ہندوستان میں اقبالیات ، ۱۷ : ۲ (جولائی ۱۹۷۶ء) ، ۲۳ - ۱۰۶ -

دہلوی ، شیخ عبدالحق محدث

- مکتوب شیخ عبدالحق بنام شیخ احمد سرہندی ، مترجمہ

مظہر علی سید ، ۸ : ۴ (جنوری ۱۹۶۸ء) ، ۴۲ - ۷۲

ذ

ذار ، بشیر احمد

- اقبال اور سیکولرزم ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۲۴ - ۳۲

چ

چشتی ، یوسف سلیم

- خدا اور خودی ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۳۲ - ۶۰
- علامہ اقبال اور ٹیپو سلطان شہید ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۳۳ - ۵۰
- اقبال کے بعض ملفوظات ، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۴ء) ، ۳۱ - ۵۸
- استحکام خودی اور اس کا ہشت گالہ دستور العمل ، ۱۴ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ، ۶۰ - ۶۶
- ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال مرحوم کے بعض فلسفیانہ اور مذہبی افکار میں مماثلت ، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء) ، ۱ - ۳۲

چغتائی ، محمد عبداللہ

- ابو حیان التوحیدی کا رسالہ علم الکتابت ، ۷ : ۴ (جنوری ۱۹۶۷ء) ، ۷۵ - ۱۰۰
- اقبال کی صحبت میں ذکر غالب ، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹ء) ، ۵۷ - ۶۳

ح

حبیب کیلوی

- امین حزیں — خواجہ عبدالملک پال ، ۱۷ : ۴ (جنوری ۱۹۷۷ء) ، ۵۵ - ۷۳
- کشمیر کی ایک اقبال شناس شخصیت ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۸۱ - ۱۹۲

حلاج ، حسین ابن منصور

- علامہ اقبال اور حسین ابن منصور حلاج ، کتاب الطواصین کا اردو ترجمہ ، مترجمہ محمد ریاض ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ، ۱۱۱ - ۱۳۵

ت

تاج بخش ، غلام رضا

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ کویت ، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸ء) ،

۶۵ ، ۶۲

تبسم ، صوفی غلام مصطفیٰ

- اقبال کے کلام میں موضوع اور ہیئت کی ہم آہنگی ، ۳ : ۳

(جنوری ۱۹۶۳ء) ۱۵ - ۲۳

ٹ

ٹولکی ، سید برکات احمد

- افتقان العرفان فی ماہیت الزمان ، مترجمہ حکیم محمود احمد برکاتی ،

۲ : ۹ (جولائی ۱۹۶۸ء) ۱۰ - ۵۷

ث

ثروت صولت

- اقبال کے ترکی زبان میں ترجمے ، ۱۶ : ۳ (جنوری ۱۹۷۶ء) ،

۵۵ - ۶۷

- اقبال اور تاریخ اسلام ، ۲۳ : ۳ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۱۳۷ -

۱۷۹

ج

جمہوری ، مرتضیٰ اختر

- اقبال اور اردو ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ۱۰ - ۱۰

جہانگیر عالم ، ہمد

- اقبال کے خطوط جناح کے نام : اشاعت کی گہائی ، ۲۰ : ۲

(جولائی ۱۹۷۹ء) ۵۷ - ۶۵

جیلانی کامران

- فکر اقبال کے تہذیبی رویے ، ۲۴ : ۳ (جنوری ۱۹۸۷ء) ،

۶۱ - ۶۹

ب

پیرالعلوم ، عبدالعلی

- تنزلات ستہ ، مترجمہ حبیب اللہ غضنفر ۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ،

۶۵ - ۷۳

بدر ، خواجہ

- خلیفہ عبدالحکیم ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۱۷ - ۲۵

بدوی ، لطف اللہ

- علامہ اقبال کی ایک فراموش شدہ نظم ، ۵ : ۴ (جنوری

۱۹۶۵ء) ، ۷۴ - ۷۸

برکاتی ، حکیم محمود احمد

- شاہ ولی اللہ کے حالات شاہ عبدالعزیز کی زبان ، ۷ : ۴ (جنوری

۱۹۶۷ء) ، ۱۴۱ - ۱۴۲

بروی ، اے۔ کے

- اقبال — ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے ، ۱۸ : ۲ - ۳

(جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۵۵ - ۷۷ -

بشارت علی ، ہمد

- ابن خلدون اور حرکیات عمرانی ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ،

۳۷ - ۴۴

پ

پیرشان خٹک

- فکر و فن اقبال ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۴۵ - ۵۰

پہلواوی ، ہمد جعفر شاہ

- فلسفہ خودی کا جذبہ حرکت ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ،

۵۶ - ۶۴

اعجاز احمد ، شیخ

- اقبال کی زندگی کا ایک ورق ، ۱ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء) ،

۵۱ - ۵۷

اقبال ، سر شیخ محمد

- ترجمہ دیباچہ ہائے اقبال ؛ اسرار خودی ، رموز بیخودی و پیام مشرق ، مترجمہ محمد ریاض ، ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ،

۱ - ۱۲

- فلک مشتری ؛ جاوید نامہ کے ایک جزو کا ترجمہ ، مترجمہ رفیق خاور ، ۱۴ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۵۵ - ۷۲

- گلشن راز جدید مشمولہ زبور عجم ؛ ترجمہ منظوم ، مترجمہ گوگب شادانی ، ۱۳ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ، ۸۱ - ۸۵

اکبر علی خان :

- چند نوادر - سلسلہ اقبالیات ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ،

۷۹ - ۹۷

- چند نوادر - سلسلہ اقبالیات ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ،

۵۱ - ۸۳

امین الاسلام ، محمد

- اقبال اور چند مغربی فلاسفہ ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ،

۸۳ - ۹۵

امین میر نگری ، ایس - اے - آر

- علامہ اقبال اور سائنس ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر

۱۹۶۷ء) ، ۱۹۹ - ۲۰۸

ایس احمد

- تبصرہ ، اقبال کا نظریہ اخلاق مصنفہ سعید احمد رفیق ، ۴ : ۲

(جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۸۹ - ۹۱

- تبصرہ ، حدیث اقبال مصنفہ طیب عثمانی ندوی ، ۴ : ۲ (جولائی

۱۹۶۳ء) ، ۸۸ - ۸۹

- تبصرہ ، علامہ اقبال مصباح قرن آخر مصنفہ ڈاکٹر علی شریعتی
مترجمہ کبیر احمد جالمی ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء)
۲۲۵ - ۲۳۰

آشکار حسین ، خواجہ

- فلسفہ منہب اور مشرق وجدان ، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۴ء)
۸۹ - ۱۰۵

الف

ابن رشد

- فصل المقال ابن رشد ، مترجمہ عبید اللہ قدسی ۸ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء)
۱ - ۴۱
ابو سعید نور الدین دیکھیے نور الدین ، ابو سعید
ابو محمد عمر عبدالشکور دیکھیے عبدالشکور ، ابو محمد عمر

اجمیری ، ہازی می الدین

- زمان و حرکت ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ۲۵ - ۴۹
● اقبال کی زندگی کے چند گوشے ، ۷ : ۴ (جنوری ۱۹۶۷ء)
۶۳ - ۷۴

احمد خالد تیولسی

- مبدأ حرکت اور فلسفہ خودی اقبال کے اشعار و افکار میں ،
مترجمہ حکیم محمود احمد برکاتی ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء)
۱ - ۲۰

اختر واپی

- علامہ اقبال کا سفر افغانستان ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء)
۳۸ - ۵۳
● خوشحال خان خٹک اور اقبال ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء)
۱۷۳ - ۱۸۰

اسلم ، لاضی ایم :

- خلیفہ صاحب کی ممتاز شخصیت ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء)

مندرجہ ذیل تین افراد پر ترتیب دی گئی :

ہادی حسن

نذیر احمد

خواجہ آشکار حسین

اکتوبر ۱۹۷۳ء کی اشاعت سے اراکین کے نام حذف کر دیے گئے ۔
جولائی ۱۹۷۶ء کی اشاعت سے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم
(۱۸۹۹ء - ۱۹۷۸ء) صدر مجلس ادارت ہوئے ۔ جنوری ۱۹۷۸ء کی
اشاعت سے ڈاکٹر محمد باقر صدر مجلس ادارت ہوئے اور مندرجہ ذیل افراد پر
مشتمل مجلس ادارت ترتیب دی گئی :

پروفیسر محمد سعید شیخ

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پروفیسر خواجہ غلام صادق

مدیر ڈاکٹر محمد معز الدین ہوئے ۔ جولائی ۱۹۸۲ء کی اشاعت سے ڈاکٹر
وحید قریشی مدیر ہوئے اور اپریل ۱۹۸۳ء کی اشاعت تک وہی
مدیر رہے ۔

زیر نظر اشاریہ میں اقبال ریویو کی جلد ۱ - ۲۳ کے شماروں کو انڈکس
کیا گیا ہے ۔ اس میں اقبال ریویو حصہ اردو میں چھپنے والی لٹری اور
منظوم تحریروں میں سے مندرجہ ذیل شامل نہیں کی گئیں :
اقبال کی تحریروں سے اقتباسات ، تبصرے ، جن کا ہلا واسطہ اقبال
سے کوئی تعلق نہیں ۔ منظومات ، اقبال کی منظومات اور دیگر شعراء کی
وہ منظومات جو ہلا واسطہ اقبال سے متعلق نہیں ۔

پر اندراج میں بالترتیب مندرجہ ذیل معلومات مہیا کی گئی ہیں :
مصنف ، عنوان ، مترجم گر کوئی ہے ، جلد نمبر ، شمارہ نمبر ،
تاریخ اشاعت اور صفحات ۔

۲

آزاد ، جگن لالہ

● اقبال مغربی خاور شناسوں کی نظر میں ، ۲۲ : ۲ (جولائی

(۱۹۸۱ء) ، ۶۷ - ۸۳

اشاریہ اقبال ریویو — اردو

(جولائی ۱۹۶۰ء - جنوری ۱۹۸۳ء)

مرتبہ الفضل حق لکھی

اقبال ریویو کا اجرا اپریل ۱۹۶۰ء میں ہوا۔ اس کے اجرا کا مقصد :

”اسی مقالات پیش کرنا ہے جو اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعہ پر مشتمل ہوں، جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابلی مذاہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی۔“

یہ سہ ماہی رسالہ ہے۔ سال میں دو شمارے اردو اور دو انگریزی میں شائع ہوتے ہیں۔

اس کے پہلے مدیر ڈاکٹر محمد رفیع الدین تھے۔ جولائی ۱۹۶۵ء کی اشاعت سے بشیر احمد ڈار (۱۹۰۸ - ۱۹۷۹ء) مدیر ہوئے۔ جنوری ۱۹۷۱ء کی اشاعت سے مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل ایک مجلسِ ادارت ترتیب دی گئی :

بادی حسن
خواجہ آشکار حسین
علی اشرف

صدر عبدالواحد، صدر مجلسِ ادارت ہوئے۔ جولائی ۱۹۷۱ء کی اشاعت سے اراکین مجلسِ ادارت میں منظور احمد، قاضی عبدالقادر اور ابوالقاسم مراد کے ناموں کا اضافہ ہوا۔ جولائی ۱۹۷۲ء کی اشاعت سے مجلسِ ادارت

اقبال کے محبوب صوفیہ

از

اعجاز الحق قدوسی

مذکورہ کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ ہر بزرگ کے حالاتِ زندگی ، ان کی تبلیغی اور اصلاحی جد و جہد ، ان کے سیرت و اخلاق کے مختلف پہلو ان کی دینی خدمات ، اُن کی تعالیف ، ان کے دور کے وہ عوامل جن میں انہوں نے اپنی شمعِ ہدایت روشن کی ، تفصیل سے آجائیں ، خاص طور پر اس فلسفے یا واقعہ کو جس کی بنا پر علامہ اقبال اُن سے متاثر ہوئے ہیں ، وضاحت سے پیش کیا ہے ۔

کتاب کی ترتیب مولیائے گرام کے سنہ وفات کے لحاظ سے رکھی گئی ہے ۔

قیمت : ۴۵ روپے

صفحات : ۶۵۰

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

اقبال کی پہلی جماعت کا نتیجہ

۱۳۷

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۵۲- عزیز الدین - ۵۳- دولت رام - ۵۴- عبدالعظیم -

طلبا جو لوئر پرائمری سب اسٹینڈرڈ کے امتحان میں کامیاب ہوئے :

۱- اقبال - ۲- اللہ رکھا - ۳- دیوان چند -
۴- کریم بخش - ۵- میران بخش - ۶- جلال الدین -
۷- البرٹ - ۸- محمد دین - ۹- لہو مل -
۱۰- بشو داس - ۱۱- فضل حسین - ۱۲- واجد علی -
۱۳- بلونت سنگھ - ۱۴- دیوان چند II - ۱۵- کیلاگ -
۱۶- رام دھاری - ۱۷- گیلان چند - ۱۸- اللہ رکھا -
۱۹- نرائن داس - ۲۰- پیرا لال - ۲۱- صادق علی -

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے -

۲۲- سوہن لال - ۲۳- بخش اللہ - ۲۴- اصغر علی -
۲۵- جھنڈا خان - ۲۶- محمد علی - ۲۷- محمد دین II -

دوسری جماعت میں سے :

۱- علم الدین - ۲- قائم دین - ۳- فضل الہی -
۴- محبوب علی - ۵- ٹیک چند - ۶- سندر داس -
۷- لہو مل - ۸- محمد فیض - ۹- بسنت بہاری -
۱۰- کرم خان - ۱۱- رلدو - ۱۲- دیوان چند -

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۱۳- غلام محی الدین - ۱۴- شنکر داس -
۱۵- کنیش داس - ۱۶- حاکم خان -

دستخط

رائے گوہال سنگھ

قائم مقام - انسپکٹر آف اسکولز

لاہور سرکل

کا ہے، زیادہ تسلی بخش نہیں۔ نمل ہونے والے طلباء میں زیادہ تعداد ان طلباء کی ہے جو اردو املا میں ناکام ہوئے ہیں۔

(دستخط)

۸ اپریل ۱۸۸۵ء

رائے گوہال سنگھ

قائم مقام انسپکٹر آف اسکولز

لاہور سرکل

اگر پرائمری اسکول اسٹینڈرڈ میں پاس ہونے والے طلباء کے نام :

- | | | |
|----------------|-----------------|----------------|
| ۱۔ گردھاری لال | ۲۔ نہال چند | ۳۔ بہاری چند I |
| ۴۔ حسن دین I | ۵۔ منگل سین | ۶۔ فضل الہی |
| ۷۔ عبدالعزیز | ۸۔ بانڈا سنگھ | ۹۔ بھکت رام |
| ۱۰۔ گوگل چند | ۱۱۔ تارا چند | ۱۲۔ کرم چند |
| ۱۳۔ مظفر احمد | ۱۴۔ لال سنگھ | ۱۵۔ گیسر سنگھ |
| ۱۶۔ سجن سنگھ | ۱۷۔ بھگیرتھ لال | ۱۸۔ پربھجن داس |

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

- | | | |
|----------------|-----------------|---------------|
| ۱۹۔ دیوان چند | ۲۰۔ منگل رام | ۲۱۔ ملا مل I |
| ۲۲۔ محمد دین | ۲۳۔ سوہنی سنگھ | ۲۴۔ لکھن داس |
| ۲۵۔ پری چند | | |
| ۲۶۔ کھڑک سنگھ | ۲۷۔ نہال چند II | ۲۸۔ اکندومل |
| ۲۹۔ حوبلی رام | ۳۰۔ رلیا رام | ۳۱۔ فقیر چند |
| ۳۲۔ حسن دین II | ۳۳۔ مہر بخش | ۳۴۔ لدھا سنگھ |
| ۳۵۔ مول سنگھ | ۳۶۔ خوشحال داس | ۳۷۔ حرم سنگھ |
| ۳۸۔ ملا مل II | ۳۹۔ ابراہیم | |

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

- | | | |
|---------------|---------------|---------------|
| ۴۰۔ اروڑا مل | ۴۱۔ مغوہر لال | ۴۲۔ لکشمی داس |
| ۴۳۔ علم دین | | |
| ۴۴۔ نند لال | ۴۵۔ دل محمد | ۴۶۔ تیرتھ رام |
| ۴۷۔ رکن الدین | ۴۸۔ مبارک علی | ۴۹۔ کیانی رام |
| ۵۰۔ بدھا مل | ۵۱۔ متھرا داس | (گہتا رام) |

میں سے سڑسٹھ (۶۷) طلباء اپر اسٹینڈرڈ کے امتحان میں شریک ہوئے۔ ان میں سے گیارہ طلباء جنہوں نے ورٹیکر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر لیا تھا، کا صرف انگریزی میں امتحان لیا۔ باقی چھپن (۵۶) طلباء کا ان کے تمام مضامین کا امتحان لیا۔ اگرچہ ان میں سے بیس (۲۰) طلباء اپنے اپنے گاؤں کے پرائمری اسکولوں سے ورٹیکر میں اپر پرائمری اسکول کا امتحان پاس کر چکے تھے۔ کامیاب ہونے والے طلباء کی تعداد چون (۵۴) تھی یعنی -

(i) گیارہ (۱۱) وہ طلباء جو ورٹیکر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر چکے تھے۔ ان میں تین ایسے طلباء ہیں جو معیار پر پورے نہیں اترے، مگر رعایتی نمبر دے کر ان کو پاس کر دیا گیا ہے۔

(ii) اپر پرائمری اسکول کے امتحان میں کامیاب ہونے والے بیس (۲۰) طلباء میں سے اٹھارہ (۱۸) - ان میں چار (۴) طلباء کو رعایتی نمبر دینے گئے ہیں۔

(iii) باقی چھتیس (۶۶) طلباء میں سے پچیس (۲۵) کامیاب ہوئے۔ ان میں سے بھی سات طلباء کو رعایتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ہے۔

اس جاعت میں ہمیں نے گزشتہ سال کی طرح لڑکوں کو فارسی کی پڑھائی، تشریح اور گرائمر میں معیار سے کم پایا ہے۔ اس پر توجہ کی ضرورت نہیں ہے۔ جب یہ ذہن نشین رکھا جائے کہ یہ ایک بہت بڑی جاعت ہے اور ماسوائے مڈل پاس طلباء کے، طلباء کو مختلف سیکشنوں میں تقسیم نہیں کیا گیا، جیسے کہ بہت سے دوسرے اسکولوں میں کیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو ذہن میں رکھتے ہوئے مجھے یہ کہنے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہے کہ میرے امتحان کا نتیجہ بہت تسلی بخش ہے چھوٹی سطح کے امتحان کے لیے چھوٹر (۷۶) طلباء تھے۔ اس کی تفصیل یہ ہے :

پہلی جاعت = ۴۰ (کچی اور ہکی)

دوسری جاعت = ۳۶

ان میں سے صرف تینتالیس (۳۳) کامیاب ہوئے۔ یعنی پہلی جاعت میں سے ستائیس (۲۷) پاس ہوئے۔ ان میں چھ لڑکوں کو رعایتی نمبر دے کر پاس کیا گیا۔ دوسری جاعت میں سے سولہ (۱۶) پاس ہوئے۔ ان میں سے پانچ (۵) طلباء کو رعایتی نمبر دے کر پاس کیا گیا۔ یہ نتیجہ جو دوسری جاعت

کا سائز $13 \times 1\frac{1}{2}$ سم ہے ۔ ہانچ صفحات پر بالترتیب ۱۵ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۵ - ۱۷ سطور ہیں ، ہلکے لہلے رنگ کا کاغذ ہے ، ان دنوں یعنی ۱۸۸۵ء میں اسکول میں جماعتوں کی درجہ بندی اس طرح تھی ۔

۱۔ حصہ پرائمری : اس میں دو حصے تھے ، لوئر پرائمری اور اہر پرائمری ۔ لوئر پرائمری میں پہلی ، دوسری اور تیسری جماعت ہوتی تھی ۔ پہلی جماعت میں کچی اور پکی دو جماعتیں ہوا کرتی تھیں ۔ اہر پرائمری میں چوتھی اور پانچویں جماعت ہوتی تھیں ۔

۲۔ حصہ مڈل : چھٹی ، ساتویں اور آٹھویں جماعت ہوتی تھیں ۔

۳۔ حصہ ہائی : نویں اور دسویں جماعت ہوتی تھیں ۔

مذکورہ رپورٹ سے تفصیلی نتائج اس طرح سامنے آتے ہیں :

(۱) ۱۸۸۴ء میں اقبال نے سکاچ مشن سکول کی پہلی جماعت میں داخلہ لیا ۔

(ب) ۱۸۸۵ء میں اقبال نے پہلی جماعت کا امتحان پاس کیا ۔ اقبال کی پہلی جماعت میں چالیس (۴۰) طلبا تھے ۔ ان میں سے ستالیس (۲۷) طلبا پاس ہوئے ۔ چھ لڑکوں کو رعایتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ۔

(ج) ۱۸۸۵ء میں اقبال پہلی جماعت پاس کرتا ہے جبکہ ۱۸۹۱ء میں وہ آٹھویں جماعت کا امتحان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پاس کرتا ہے ۔ ۱۸۸۵ء اور ۱۸۹۱ء کے درمیان چھ سالوں کا فرق ہے ، ان چھ سالوں میں اقبال سات جماعتیں پاس کرتا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے کسی ایک سال میں دو جماعتیں پاس کی ہوں گی ۔

۴۔ پہلی جماعت پاس کرنے کے بعد اقبال مولوی سید میر حسن سے ان کے گھر پر پڑھنے لگے تھے ، جس کی وجہ سے وہ پڑھائی میں بہت ہوشیار ہو گئے اور اس طرح انھوں نے ایک سال میں دو جماعتیں پاس کیں ۔ اب انگریزی رپورٹ کا اردو ترجمہ پیش کیا جاتا ہے ۔

”میں نے اسکول کا معائنہ کیا اور معیار (اسٹینڈرڈ) کے مطابق پرائمری حصہ کی تیسری اور پانچویں جماعتوں کا امتحان پہلی ، دوسری اور تیسری تاریخ (اپریل ۱۸۸۵ء) کو لیا ۔ پانچویں جماعت کے ستر (۷۰) طلبا

اقبال کی پہلی جماعت کا نتیجہ

سلطان محمود حسین

تحقیق و جستجو میرا بہترین مشغلہ ہے۔ خصوصاً ایسے موضوعات کو تحقیق کا موضوع بنانا جس پر کسی شخص نے قلم نہ اٹھایا ہو۔ دوران تحقیق سنی سنائی باتوں اور روایتوں کو میں ثانوی درجہ دیتا ہوں، اصل ماخذوں تک رسائی حاصل کرنا میری تحقیق کی بنیاد ہے۔ خدائے بزرگ و برتر کا احسان عظیم ہے کہ اصل ماخذوں تک راقم کی رسائی ہو جاتی ہے عرصہ سے علامہ اقبال کو میں نے تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔ تحقیق کے دوران اس خاکسار کو علامہ اقبال سے متعلق ایک ایسی دستاویز ملی ہے، جس سے اقبال کی ابتدائی تعلیم کے خلا کو بڑی آسانی سے پر کیا جا سکتا ہے، یہ تحریر بڑی قیمتی ہے۔ پہلی بار میں اسے پیش کر رہا ہوں تاکہ قوم اپنے قومی شاعر کی ابتدائی تعلیم کے متعلق گچھ جان سکے اور یہ تاریخ کے اوراق میں دائمی طور پر محفوظ ہو جائے۔

دستاویز اقبال کی پہلی جماعت پاس کرنے کی رپورٹ ہے۔ ان دنوں میالکوٹ کے تعلیمی ادارے لاہور سرکل کے تحت تھے۔ لاہور سرکل کا انسپکٹر آف اسکولز بذات خود طلباء کا سالانہ لیا کرتا تھا۔ اس کے نتیجہ کے مطابق طلباء کو اگلی جماعتوں میں ترقی دی جاتی تھی۔ رائے گوہال سنگھ، لاہور سرکل میں قائم مقام انسپکٹر آف اسکولز کی حیثیت سے کام کر رہا تھا، اس نے ۱۸۸۵ء میں ماہ اپریل کی ابتدائی تین تاریخوں کو سکچ مشن سکول میالکوٹ کے پرائمری حصہ کا امتحان لیا اور ۸ اپریل ۱۸۸۵ء کو اپنی رپورٹ تحریری طور پر دی، اس رپورٹ میں ہر جماعت کے طلباء کے نام بھی درج کیے گئے ہیں، جنہیں اس نے ایکزمین (Examine) کیا۔ اس رپورٹ میں اقبال کا نام بھی درج ہے۔

مذکورہ رپورٹ پانچ صفحات پر مشتمل ہے اور جی (G) کی لب سے انگریزی زبان میں لکھی ہوئی ہے۔ کاغذ کا سائز ۱۵ × ۲۰ سم اور متن

اقبال کا سیاسی کارنامہ

از

محمد احمد خاں

اقبال کی شاعری کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور بہت کچھ لکھا جائے گا ، لیکن ان کے سیاسی و معاشی پہلوؤں کے متعلق کم لکھا گیا ۔ عملی سیاسیات میں اُن کی مساعی کو بہت کم منظرِ عام پر لایا گیا ہے ۔ سیاست سے ذہنی لگاؤ تو انہیں آغازِ شعور ہی سے رہا ، لیکن زندگی کے ایک دو نہیں ، پورے بارہ سال (۱۹۲۶ء تا ۱۹۳۸ء) انہوں نے اس وادی ”پُر خار کی بادیدہ پٹائی کی“ -

زیرِ نظر کتاب میں قارئین کے لیے اس پہلو پر سیر حاصل مواد فراہم کر دیا گیا ہے ۔

قیمت : ۹۵ روپے

صفحات : ۹۹۲

لاشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

سلام بحضور شاعر مشرق

قلم اختر کیانی نقشبندی

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

جلا کر قندیلیں ادب کی دلیا میں
تیری جلتی قندیلوں پہ سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

تیری کاوشیں بقا ہیں زمانے میں
ایسی کاوشوں کو سلام کہتا ہوں

زلدگی وقف تیری قوم کی خاطر
تیری وقف زلدگی کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

ہالک درا ، ہال جبریل ہے آموز سبق
آموز سبق یادوں پہ سلام کہتا ہوں

تیری کوششوں سے زندہ اے پاک وطن
ان کوششوں کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

اقبال پوشوا ہے اس دور کے شاعروں کا
میں ایسے پوشوا کو اختر سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

اقبال اور کشمیر

از

ڈاکٹر صابر آفاقی

زیر نظر کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں علامہ اقبال کا وہ فارسی، اردو کلام بھی جمع کر دیا گیا ہے۔ جس کا تعلق کشمیر اور اہل کشمیر سے ہے۔ قارئین کی سہولت کے پیش نظر علامہ کے فارسی کلام کا اردو ترجمہ دے کر تشریح بھی کر دی ہے۔

کتاب پوری تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔ اس طرح سیرتِ اقبال کے نئے گوشے اور نکرہ اقبال کے نئے اُفق سامنے آئے ہیں۔

قیمت : ۳۰ روپے

صفحات : ۱۸۹

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میٹرو روڈ، لاہور

مہر ، غلام رسول و صادق علی دلاوری - سرود رفتہ - لاہور :
شیخ غلام علی ، ۱۹۵۹ -

اقبال ان دنوں گورنمنٹ کالج ، لاہور میں پڑھاتے تھے - ان کا نام یوں
درج ہے :

جناب مولوی شیخ محمد اقبال صاحب ، پروفیسر ، گورنمنٹ کالج لاہور -

قطعہ تاریخ یہ ہے :

چوں چراغِ خالدانِ محبوبِ خان

گشت از دنیا سوئے جنتِ رواں

گفت اقبالِ حزیں سالِ رحیل

۱۷ ۵ ۲۱

راہِ عقبیے یافتہ با عزو شاں

ر ا ہ ع ق ب ی ا ف ت ہ

+ 5 + 400 + 80 + 1 + 10 + 10 + 2 + 100 + 70 + 50 + 1 + 200

ب ا ع ز و ش ا ن

1321 = 50 + 1 + 30 + 6 + 7 + 70 + 1 + 2

جلال لکھنوی :

جوان مر گئے محبوب خان ہزار افسوس
خزاں رسیدہ یکا یک ہوئی بہار شباب
سنا گیا ہے کہ آغاز تھا جوانی کا
کہ بھیگتی تھیں مسیں تازہ تھی بہار شباب
کہی جلال نے تاریخ اُن کی رحلت کی

۱۳ ۵ ۲۱

یہ ہائمال خزاں ہو گئی بہار شباب
ی . پ ا ی م ا ل خ ز ا ن . و
5+5 + 50+1+7+600 + 30+1+40+10+1+2 + 5+10
گ ی ی ب . ا ر ش ب ا ب
1321 = 2+1+2+300 + 200+1+5+2 + 10+10+20 +
داغ :

در عہد برلای کشیدہ رخت رحلت از جہاں
حامد تخلص داشت آن فرزالہ عالی خالداں
پرسید چون سال وفات از ہاتف غیبی ہمیں

۱۳ ۵ ۲۱

در گوش داغ آمدلدا شد در جنان محبوب خان
ش د د ر ج ن ا ن م ح ب و ب
+ 2+6+2+8+40 + 50+1+50+3 + 20+4 + 4+300
خ ا ن
1321 = 50+1+600

اقبال کا قطعہ تاریخ ، اقبال کے کلام کے مندرجہ ذیل مجموعوں میں
سے کسی میں بھی شامل نہیں :

- دیسنوی ، محمد بشیر الحق - تبرکات اقبال - دہلی : (ن - ن) ، ۱۹۵۹ -
- حارث ، محمد انور - رخت سفر - کراچی : اے - کے - سومار ، ۱۹۷۷ -
- شکیل ، عبدالغفار - نوادر اقبال - علی گڑھ : سرسید پک ڈپو ، ۱۹۶۲ -
- معینی ، عبدالواحد - محمد عبداللہ قریشی - ہائیات اقبال - لاہور : آئینہ ادب ،

اقبال کا ایک قطعہ تاریخ

الفضل حق لڑھی

مد محبوب خان بن ڈاکٹر مد نجیب خان ، تربت (سلفور پور) کے رہنے والے تھے ۔ شعر کہتے اور حامد تخلص کرتے تھے ۔ وہ والدین کے اکلوتے فرزند تھے ۔ ان کا انتقال جوانی میں ۸ ربیع الثانی ۱۳۲۱ھ بمطابق ۴ جولائی ۱۹۰۳ء کو ہوا ۔ ان کی وفات پر مختلف شعرا مثلاً داغ ، احسان شاہ جہانپوری ، ضامن لکھنوی ، جلیل مالکپوری ، اقبال اور دیگر حضرات نے نظم میں اپنے جذبات کا اظہار کیا اور قطعات تاریخ کہے ۔ ڈاکٹر مد نجیب خان کی خواہش پر ان کے بھائی ابوالحسن ڈاکٹر مد عبدالغفور مطہر نے ان سب کا مجموعہ ”کنجینہ ماتم آثار“ کے نام سے مرتب کیا اور اسے ۱۹۰۴ء میں مد آباد ضلع اعظم گڑھ سے شائع کیا ۔ چند قطعات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں ۔

احسان شاہ جہانپوری :

تھا جو وہ احباب کا خلت گزریں
تھا جو وہ ماں باپ کا آرام جان
اُس کے مرنے سے ہوا ماتم بہا
اپنے بیگانے ہوئے سب نوحہ خوان
یہ لکھا احسان نے سالِ وفات

۲۱ ۵ ۱۳

بے بدل محبوب خان جنت مکان

بے ب د ل م ح ب و ب خ ا ن
+ 10 + 2 + 30 + 4 + 2 + 40 + 8 + 2 + 6 + 2 + 600 + 1 + 50 +
ج ن ت م ک ا ن
1321 = 50 + 1 + 20 + 40 + 400 + 50 + 3

اقبال اور جمالیات

از

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر

”اقبال اور جمالیات“ اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک منفرد تصنیف ہے۔ اس نے نہ صرف جمالیات کی ثروت میں بلکہ اقبالیات، اسلامی ثقافت اور اردو ادبیات کی ثروت میں بھی گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ جمالیاتی اقدار کیا ہیں؟ اور ان کی ادب و فن میں اہمیت کیا ہے؟

زیر نظر کتاب میں یہ جواب اپنی واضح و جامع صورت میں ملتا ہے۔

قیمت : ۳۵ روپے

صفحات : ۹۹

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میٹروڈ روڈ، لاہور

میں حسن کو بی بی شمس العلماء کا خطاب دیا جائے چنانچہ دونوں خطاب ایک ہی دن یعنی - یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو دیئے گئے ۔

گورنمنٹ کالج کے زمانہ طالب علمی میں وہ پروفیسر آرنلڈ کو بہت زیادہ پسند کرتے تھے اور آرنلڈ بھی انہیں بہت چاہتے تھے چنانچہ انہیں اورینٹل کالج لاہور میں ملازمت دوانے میں پروفیسر آرنلڈ کا بھی ہاتھ تھا ۔ آرنلڈ کے انگلستان چلے جانے کے بعد علامہ اقبال نے ان کی جدائی سے متاثر ہو کر نالہ فراق کے نام سے ایک نظم بھی کہی جس میں ارادہ ظاہر کیا کہ وہ بھی جلد انگلستان جائیں گے چنانچہ کچھ عرصہ بعد ہی وہ رخصت لے کر انگلستان روانہ ہو گئے ، یہاں بھی ان کا تعلق پروفیسر آرنلڈ سے قائم رہا ۔ شیخ عبدالقادر کا بیان ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دینا چاہتے تھے مگر پروفیسر آرنلڈ کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے اپنے اس ارادہ سے باز رہے ۔ یوں دیکھا جائے تو پروفیسر آرنلڈ نے ہمارے لیے ایک عظیم شاعر کو بچا لیا ورنہ کیا معلوم اقبال کیا بن جاتے ۔

نے ایم اے فلسفہ کا امتحان پاس کیا لہذا وہ پنجاب یونیورسٹی میں اول آئے اور خان بہادر شیخ نالک بخش میڈل کے حقدار قرار پائے۔ یہ تہفہ انہیں ۴ جنوری ۱۹۰۰ء کو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہال میں منعقد کانووکیشن میں دیا گیا اس وقت مسٹر ٹی کارڈن واکر وائس چانسلر تھے۔ ۱۳ گورنمنٹ کالج میں علامہ اقبال کوڈ رینگل جو اب اقبال ہوسٹل کہلاتا ہے، میں رہتے تھے، جہاں دوستوں کے ساتھ ان کی محفل جمے تھی، اور گپ بازی اور شعر گوئی کا بازار خوب چمکتا تھا اور کور جانتا تھا کہ یہ شخص آئندہ چل کر شاعر مشرق اور تصور پاکستان خالق کہلائے گا۔ لاہور میں انہوں نے مشاعروں میں بھی شرکت کی ابھی وہ بی۔ اے کے پہلے سال میں ہی تھے کہ انہوں نے حکیم امین الدین کے مکان پر مجلس مشاعرہ میں شرکت کی اور اپنی وہ غزل پڑھی جس کا شعر بہت مشہور ہے :

موتی مسجد کے شان کرمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اس مشاعرے میں ارشد گورگانی بھی تھے جنہوں نے اس شعر کی د کھول کر داد دی۔

۱۸۹۹ء میں ہی علامہ اقبال اور ٹینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر مقرر ہوئے اور بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں بہ حیثیہ اسسٹنٹ پروفیسر آگئے جہاں سے وہ ۱۹۰۵ء میں مزید تعلیم کے حصول کے لیے یورپ روانہ ہو گئے۔ لندن میں انہوں نے ٹرینیٹی کالج = بی۔ اے اور لنکنز ان سے بار ایٹ لاء کی ڈگریاں لیں۔ میونخ یونیورسٹی نے ان کو ان کے تحقیقی مقالے بعنوان 'The Development of Meta physics in persia' پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری عنایت کی۔

مکول کے زمانہ میں علامہ اقبال اپنے استاد شمس العلماء مولو: میر حسن سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ ان کا اثر ان پر تمام زندگی رہا۔ چہ علامہ اقبال کو سر کا خطاب دیا جانے لگا تو آپ نے شرط لگائی کہ اگر یہ خطاب اس صورت میں قبول کریں گے، اگر ان کے استاد مولو:

بی۔ اے کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا۔ درجہ اول صرف چار امیدواروں نے حاصل کیا۔ علامہ اقبال اور اگر وال مدن گوہال دونوں نے ۲۶۰ نمبر حاصل کر کے گیارہویں پوزیشن حاصل کی۔ گزٹ میں غلطی سے ان کی عمر ۱۹ برس لکھی گئی ہے جو کہ ۲۱ برس ہونی چاہئے تھی : اس امتحان میں علامہ نے وظیفہ حاصل نہیں کیا مگر عربی میں اول آئے پر ایف۔ ایس جال الدین میڈل حاصل کیا۔ ڈاکٹر عبدالرحمن چغتائی اپنے مضمون علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق میں لکھتے ہیں :

”۱۸۹۷ء میں انھوں نے بی۔ اے کا امتحان امتیاز سے پاس کیا تو ان کو عربی اور انگریزی میں اول آنے پر طلائی تمغے بطور انعام ملے۔“ ۱۰۰

علامہ اقبال انگریزی میں اول نہیں آئے۔ یہ امتیاز اس کالج کے ایک اور طالب علم گوہال سنگھ چاولہ کو حاصل ہوا تھا جنھوں نے پشمالہ سائٹ گولڈ میڈل حاصل کیا ۱۱ علامہ اقبال کو ایک اور تمغہ ملا تھا اور وہ خلیفہ محمد حسن ایچی سن میڈل تھا۔ یہ ان طالب علموں کو دیا جاتا تھا جو بی۔ اے میں انگریزی اور عربی کے مضامین رکھنے والے طلباء میں اول آئے ہوں۔ علامہ اقبال کو بی۔ اے کی ڈگری اور یہ تمغے اس جلسہ تقسیم اسناد میں دیئے گئے جو ۴ جنوری ۱۸۹۸ء کو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہال میں منعقد ہوا۔ گورنر نے اسناد تقسیم کیں۔ اس وقت سر سی۔ اے رو پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے ۱۲ ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے انھوں نے ایم۔ اے فلسفہ کا امتحان تیسرے درجہ میں پاس کیا۔ اس وقت ایم۔ اے ایک سال کا ہوتا تھا۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا درست معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ۱۸۹۸ء میں یا تو امتحان ہی نہیں دیا یا ناکام ہو گئے ہوں گے۔ ۱۸۹۸ء میں انھوں نے قانون کا امتحان بھی دیا تھا، جس میں وہ ناکام ہو گئے تھے لہذا عین ممکن ہے کہ انھوں نے اس کی تیاری کی ہو اور ایم۔ اے کا امتحان نہ دیا ہو۔ بہر حال ۱۸۹۹ء میں وہ واحد امیدوار تھے، جنھوں

۱۔ علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق (مطبوعہ راوی اقبال نمبر

۱۹۷۳ء ص ۱۴)۔

۱۱۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم - ص ۴۵۷

۱۲۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم - ص ۴۵۲

اور ارسنگھ نے بھی ۲۷۶ نمبر حاصل کیے تھے ۶ لہذا ڈاکٹر صاحب کا یہ قیاس درست نہیں کہ میٹرک والا رنگ ایف۔ اے میں بھی قائم رہا ہوگا۔ علامہ اقبال نے شعر گوئی کا آغاز سکول کے زمانہ ہی میں کر دیا تھا۔ ان کی ایک غزل بقول پروفیسر حمید احمد خان ”زبان دہلی“ کے نومبر ۱۸۹۳ء کے شمارہ میں شائع ہوئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ نے اس سے پہلے شعر کہنے شروع کر دیے تھے۔ سر عبدالقادر اس سلسلے میں رتم طراز ہیں :

”ابھی سکول ہی میں پڑھتے تھے کہ کلام موزوں زبان سے نکلنے لگا۔ پنجاب میں اردو کا رواج اس قدر ہو گیا تھا کہ ہر شہر میں زبان دانی اور شعر و شاعری کا چرچا کم و بیش موجود تھا۔ سیالکوٹ میں بھی شیخ محمد اقبال کی طالب علمی کے دنوں میں ایک چھوٹا سا مشاعرہ ہوتا تھا۔ اس کے لیے اقبال نے کبھی کبھی غزل لکھنی شروع کر دی ، شعرائے اردو میں ان دنوں نواب مرزا داغ دہلوی کا بہت شہرہ تھا۔ شیخ محمد اقبال نے بھی انہیں خط لکھا اور چند غزلیں اصلاح کے لیے بھیجیں۔ اس طرح اقبال کو اردو زبان دانی کے لیے بھی ایسے استاد سے نسبت پیدا ہوئی جو اپنے وقت میں زبان کی خوبی کے لحاظ سے فن غزل میں یکتا سمجھا جاتا تھا۔“ ۸

ایف۔ اے پاس کرنے کے بعد علامہ اقبال لاہور آ گئے اور گورنمنٹ کالج میں داخلہ لیا۔ سید نذیر نیازی نے اپنی کتاب ”داناے راز“ میں لکھا ہے کہ جب اقبال گورنمنٹ کالج میں آئے اس وقت مولانا محمد حسین آزاد کالج میں استاد تھے ۹ یہ درست نہیں۔ جب علامہ لاہور آئے اس وقت آزاد ریٹائر ہو چکے تھے گورنمنٹ کالج میں بی اے میں وہ انگریزی، عربی اور فلسفہ پڑھتے تھے۔ انہوں نے ۱۸۹۷ء میں

۶۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۵ء، جلد سوم، ص ۹۳۷، ۹۳۸۔

۷۔ بحوالہ زندہ رود۔ حیات اقبال کا تشکیلی دور، لاہور ۱۹۷۹ء،

ص ۶۹۔

۸۔ مقدمہ، بانگ درا از شیخ عبدالقادر، ص و، ز۔

۹۔ داناے راز سید نذیر نیازی — اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

۱۹۷۹ء، ص ۱۱۳۔

علامہ پرائمری میں پڑھتے ہوئے گئے۔

میٹرک کا امتحان پاس کر کے علامہ اقبال نے اسکاج مشن کالج سیالکوٹ میں داخلہ لیا۔ اس زمانے میں اسکاج مشن سکول کو کالج کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے ان کے اس زمانہ کی تعلیم کے بارے لکھا ہے :

”انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اقبال اسکاج مشن کالج میں داخل ہوئے اس کالج کی تاسیس ۱۸۸۸ء میں ہو چکی تھی۔ اقبال کی تعلیم کے زمانے میں یہ کالج گورنمنٹ سکول کی عمارت میں واقع تھا اور کالج کا تدریسی عملہ پانچ افراد پر مشتمل تھا، جن کے نام یہ ہیں : جان ڈبلیو پنگسن ڈی۔ ڈی (پرنسپل)۔ نرگین داس بی۔ اے، پرنام سنگھ بی۔ اے، پنڈت تیرتھ رام اور مولوی میر حسن شاہ۔ اس زمانے میں کالج میں یہ مضامین پڑھائے جاتے تھے : انگریزی، فلسفہ، ریاضی، سائنس، عربی، فارسی اور سنسکرت، اقبال نے انگریزی کے علاوہ کون کون سے مضامین لیے، اس بارے میں کچھ علم نہیں۔ کالج کے زمانے میں اقبال کیسے طالب علم تھے؟ اس سلسلے میں کوئی دستاویزی ثبوت بھی موجود نہیں البتہ شواہد ان کی ذہانت اور قابلیت کے غماز ہیں۔ اول یہ کہ انٹرس کا امتیاز کے ساتھ امتحان پاس کیا تھا، وظیفہ بھی حاصل کیا اور تمغہ بھی۔ ظاہر ہے یہی رنگ ایف۔ اے میں بھی رہا ہوگا۔“ ۵

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان میں بعض باقی اصلاح طلب ہیں۔ علامہ اقبال نے میٹرک کے امتحان میں وظیفہ حاصل کیا تھا مگر انہیں تمغہ نہیں ملا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے کہ انہیں علم نہیں کہ علامہ اقبال کے ایف۔ اے میں انگریزی کے علاوہ کون سے مضامین تھے جب کہ پنجاب گزٹ میں نتیجہ کے اعلان کے ساتھ مضامین بھی درج ہیں۔ چنانچہ گزٹ سے پتہ چلتا ہے کہ ایف۔ اے میں ان کے مضامین انگریزی، حساب، عربی اور فلسفہ تھے۔ انہوں نے ایف۔ اے کا امتحان ۱۸۹۵ء میں درجہ دوم میں پاس کیا۔ بارہ دوسرے طالب علموں نے درجہ اول حاصل کیا۔ علامہ اقبال کی چوتھوں (۷۴) پوزیشن تھی اور انہوں نے ۲۷۶ نمبر حاصل کیے تھے، ان کا رول نمبر ۲۸۳ تھا۔ ان کے علاوہ پرنام داس

۵۔ سرگزشت اقبال از ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، اقبال اکادمی،

پاکستان، لاہور، ص ۱۷، ۱۸۔

زمانے میں مڈل کا امتحان بھی پنجاب یونیورسٹی کے زیر اہتمام ہوتا تھا۔ مڈل سکول کے امتحان کے لیے دو طرح کے امیدوار تھے۔ ورلکیر اور اینگلو ورلکیر۔ علامہ نے اینگلو ورلکیر امیدوار کی حیثیت سے امتحان دیا۔ ان کا رول نمبر ۱۷۹۹ اور عمر پندرہ سال بتائی گئی ہے۔ انہوں نے امتحان میں ۵۷ نمبر حاصل کیے۔ ۲۔ مڈل کا امتحان انہوں نے ۱۸۹۱ء میں پاس کیا۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹی نے ایک سال پر امتحان میں کم لکھا ہے۔ انہوں نے پرائمری ۱۸۸۸ء میں اور میٹرک ۱۸۹۳ء میں پاس کیا تھا۔ مولانا سالک نے سید ذکی شاہ کی روایت سے اس وقت ان کی عمر بیس سال تحریر کی ہے۔ اگر ان کا سن پیدائش ۱۸۷۳ء تسلیم کیا جائے تو ان کی عمر بیس سال ہی بنتی ہے مگر حکومت پاکستان نے سرکاری طور پر ان کا سال پیدائش ۱۸۷۷ء قرار دیا ہے، اس طرح ان کی عمر میٹرک کے امتحان کے وقت سولہ سال ہوتی ہے جبکہ علامہ اقبال نے داخلہ فارم میں سترہ برس لکھی تھی۔ انہوں نے میٹرک میں انگریزی، حساب، حفظِ صحت، فارسی اور عربی کے مضامین لیے رکھے تھے۔ ان کے نمبر ۳۴ تھے اور انہوں نے پوری یونیورسٹی میں آٹھویں پوزیشن حاصل کی تھی، لہذا الہیں بارہ روپے ماہوار وظیفہ ملا تھا۔ ۳۔ جب کہ اول آنے والے امیدوار کو سولہ روپے ماہوار کا ایک اور وظیفہ دیا جاتا تھا۔ علامہ نے مڈل اور پرائمری میں وظیفہ حاصل کیا یا نہیں، اس کا فی الحال کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ علامہ اقبال نے ادھر میٹرک کا امتحان پاس کیا، ادھر ان کی شادی کریم بی بی سے کر دی گئی جن کے بطن سے دو بچے معراج بیگم اور آفتاب اقبال پیدا ہوئے۔

طاہر فاروقی نے سیرتِ اقبال میں سکول کے زمانہ کا ایک واقعہ لکھا ہے۔ ”اقبال کی عمر گیارہ بارہ سال تھی۔ ایک دن آپ کو سکول پہنچنے میں دیر ہو گئی۔ استاد نے تاخیر کی وجہ دریافت کی، تو انہوں نے جواب دیا، اقبال دیر ہی میں آتا ہے۔“ ۴۔ یہ واقعہ خاصا مشہور ہے۔ اس وقت

۲۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۱ء، حصہ سوم، ص ۲۴۷۔

۳۔ ایضاً، ۱۹۸۳ء، حصہ سوم، ص ۶۹۱۔

۴۔ سیرتِ اقبال از محمد طاہر فاروقی، قوسی کتب خانہ لاہور، ۱۹۷۸ء

طالب علم اقبال

حسن اختر

ہر آنے زمانے میں لوگ اپنے بچوں کو پہلے دینی تعلیم دلواتے تھے ، اس کے بعد سکول میں داخل کرواتے تھے چنانچہ علامہ اقبال نے بھی شروع میں دینی تعلیم حاصل کی ۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں انھوں نے عربی اور فارسی زبانیں پڑھیں اور ان زبانوں سے ان کا تعلق ہمیشہ قائم رہا ۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مڈل سکول کا امتحان اگرچہ اسکاچ مشن ہائی سکول سے دیا ، مگر اختیاری مضامین کے طور پر عربی اور فارسی کو منتخب کیا کیونکہ وہ ان زبانوں کو ابتدا میں پڑھ چکے تھے ۔ مولانا عبدالمجید سالک نے اپنی کتاب ذکر اقبال میں علامہ اقبال کی تعلیم کے بارے میں لکھا ہے :

”شیخ نور محمد نے مولانا میر حسن کے ارشاد پر اقبال کو اسکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخل کروا دیا ۔ اقبال اس سے قبل بھی ابتدائی دینی تعلیم حاصل کر رہے تھے اور سکول میں داخل ہونے کے بعد بھی مولانا سے برابر پڑھتے رہے ۔ کبھی کبھی دینیات کے درس کے لیے مولانا غلام حسن کے ہاں بھی چلے جایا کرتے تھے ۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹی کا بیان ہے کہ اقبال نے غالباً ۱۸۸۷ء میں پرائمری ، ۱۸۹۰ء میں مڈل اور ۱۸۹۲ء میں انٹرنل پاس کیا ، تینوں امتحانوں میں انھوں نے وظیفہ حاصل کیا ۔ سید ذکی شاہ کی روایت ہے کہ اقبال نے انٹرنل ۱۸۹۳ء میں پاس کیا ، جب ان کی عمر بیس سال تھی ۔ ہمارے نزدیک یہ روایت زیادہ صحیح ہے ۔“

اس زمانے میں امتحانات کے نتائج بھی پنجاب گزٹ میں شائع ہوتے تھے چنانچہ علامہ اقبال کے امتحانات کے نتائج پنجاب گزٹ میں محفوظ ہیں ۔ اس لیے امتحان پاس کرنے کے درست سنیں کا تعین ممکن ہے ۔ علامہ اقبال کے

۱۔ ذکر اقبال از مولانا عبدالمجید سالک ، ناشر ہزم اقبال لاہور ،

ص ۱۴ ۔

(English Publications)

- | | |
|---|--|
| 1. A Message from the East (Versified Translation of Payam-i-Mashriq) | <i>M. Hadi Hussain</i> Rs 33/- |
| 2. What should then be done O'People of the East (Pas Chih Bayed Kard) | <i>B. A. Dar</i> Rs 26/- |
| 3. Speeches, Writings and Statements of Iqbal | <i>Latif Ahmed Sherwani</i> Rs 36/- |
| 4. The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal | <i>Dr Jamila Khatoon</i> Rs 25/- |
| 5. Letters of Iqbal | <i>B. A. Dar</i> Rs 30/- |
| 6. The Sword and the Sceptre | <i>Dr Riffat Hassan</i> Rs 40/- |
| 7. Glimpses of Iqbal | <i>S. A. Vahid</i> Rs 20/- |
| 8. Introduction to the Thought of Iqbal
trans. from French | <i>M. A. M. Dar</i> Rs 4/- |
| 9. A Voice from the East | <i>Zulfiqar Ali Khan</i> Rs 6/- |
| 10. Letters and Writings of Iqbal | <i>B. A. Dar</i> Rs 14/- |
| 11. The World of Iqbal | <i>Dr. M. Moizuddin</i> Rs 15/- |
| 12. Tribute to Iqbal | <i>Dr. M. Moizuddin</i> Rs 13/- |
| 13. Selected Letters of Sirhindī | <i>Dr. Fazlur Rehman</i> Rs 45/- |

لکھی گئی معلوم ہوتی ہیں)۔ جب اقبال کی فارسی اور اردو غزلیات پر نظر ڈالتے ہیں تو مندرجہ ذیل نقشہ سامنے آتا ہے۔

”بالِکِ در“ کے تینوں حصوں کی تمام غزلیات مردف ہیں۔ پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کے حصہ غزلیات بعنوان ”مے باقی“ میں ۳۴ چونتیس مردف اور گیارہ (۱۱) غیر مردف، زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) حصہ اول میں اکتالیس (۴۱) مردف اور تیرہ (۱۳) غیر مردف، اسی کتاب کے حصہ دوم میں اٹھاون (۵۸) مردف اور تیرہ (۱۳) غیر مردف، ”ہالِ جبریل“ ستائیس (۲۷) مردف اور پچاس (۵۰) غیر مردف، ضربِ کلیم میں کل پانچ غزلیں ہیں اور پانچویں ہی غیر مردف ہیں اور ارمغانِ حجاز میں کوئی شزل نہیں ہے۔

مندرجہ بالا کوائف سے غیر مردف غزلیات میں اقبال کی دلچسپی کا حال کھلتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی دوسرے غزل گو نے اس تناسب سے غیر مردف غزلیں نہیں لکھیں۔ بہر حال ”بالِ جبریل“ کی غیر مردف غزلوں میں آہنگ پیدا کرنے کے مختلف وسیلوں اور ان کی وضاحت میں پیش کی گئی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال بے پناہ شاعرانہ تخلیقی جوہر کے مالک تھے۔ انہوں نے ان غیر مردف غزلوں میں غنائیت پیدا کرنے کے لیے متنوع حربوں سے فائدہ اٹھایا ہے۔ ان سے اپنے اپنے مقام پر ایک ایسا آہنگ وجود میں آتا ہے کہ ردیف کی کمی کا احساس نہیں ہوتا بلکہ اقبال کی ان غیر مردف غزلوں میں جیسا ترنم، نغمگی اور روانی ہے، ویسا بھرپور تاثر اور دل نشیں کیفیت دوسرے غزل گو شعراء سے قطع نظر خود اقبال کی اکثر مردف غزلوں میں بھی نہیں ہے۔

اقبال نے غزل کی زبان، موضوع، فن اور اسلوب میں جو وسعت پیدا کی۔ ”بالِ جبریل“ کی غزلیات اس کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ اردو غزل کی تاریخ میں ”بالِ جبریل“ کی غزلیات اقبال کا ایک عظیم فنی کارنامہ ہے۔ کیونکہ انہوں نے غزل کو ایک مہذب صنف سخن بنا کر دکھا دیا ہے۔

”جو لوگ شاعری کے فرائض پورے پورے ادا کرنے چاہتے ہیں۔ وہ اس بات کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ شعر کے سرانجام کرنے میں کوئی چیز ایسی مشکل نہیں جیسا مضمون شعر کے لیے مناسب قافیہ ہم پہنچانا۔ اسی لیے جب کسی کو سخت دقت پیش آتی ہے تو کہتے ہیں کہ اس کا قافیہ تنگ ہو گیا۔ اسی قافیہ کی مشکلات سے بچنے کے لیے یورپ کے شعراء نے آخر کار ایک ”ہلینک ورس“ یعنی نظم غیر مقفل نکال لی ہے۔ اور اب زیادہ تر وہاں اس طرح کی نظم پر شاعری کا دار و مدار ہے۔ ہمارے ہاں اس پر طرہ یہ ہے کہ قافیہ کے پیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور لگا لیا گیا ہے اگرچہ ردیف ایسی ضروری نہیں سمجھی جاتی۔ جیسا قافیہ سمجھا جاتا ہے لیکن غزل میں اور خاص کر اردو غزل میں تو اس کو وہی رتبہ دیا گیا ہے جو قافیہ کو۔ اگر تمام اردو دیوانوں میں غیر مردف غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید کتنی کی نکلیں۔“ ۶۵

اگرچہ غزل کی تاریخ میں غیر مردف غزلیات کے حوالے سے ابھی کوئی جائزہ نہیں لیا گیا۔ مگر یہ ایک دلچسپ مطالعہ ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں ایک ضمنی مطالعہ کے مطابق غالب جیسے ہاکمال اور قادر الکلام غزل گو کے مروج اردو دیوان حصہ غزلیات میں پانچ اور ایک قصیدہ میں جس کا مطلع ہے :

زہر غم گر چکا تھا میرا کام
نبھہ کو کس نے کہا کہ ہو بدنام

کویا کل ۶ (چھ) غیر مردف غزلیں ملتی ہیں۔ اسی طرح ”۔۔۔ رفتہ رفتہ مردف غزلیں لکھنی کم کرنی چاہیں۔۔۔“ ۶۶ کا مشورہ دینے والے حالی کے دیوان میں صرف اٹھارہ غیر مردف غزلیں ہیں۔ (جن میں سے تین چار دیوان کی ترتیب میں بعض حروف تہجی کا خلا پورا کرنے کی غرض سے

۶۵۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۵۸-۲۵۹۔

لیز ڈاکٹر مسعود حسین کے مطابق :

”۔۔۔ تعداد کے اعتبار سے غیر مردف غزلیں مردف غزلوں کے

مقابلے میں بہت کم ہیں“ غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین ادب لطیف،

جولائی ۱۹۵۴ء، ص ۴۔

۶۶۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۹۰۔

بہر حال یہ بحرین لفظوں اور ٹکڑوں کی تکرار کے لیے بڑی سازگار ہیں

مثلاً

تیرے محیط میں کہیں گوہر زلدگی نہیں
ڈھونڈ چکا میں موج موج ، دیکھ چکا صدف صدف

تیرے بھی صنم خانے ، میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی ، دونوں کے صنم فانی

پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے ، ٹیلے نیلے ، ہیلے ہیلے پیرہن
من کی دنیا ؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا ؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
توجھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا ، نہ تن

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام ، وائے تمنائے خام
عشق تری اتنا عشق مری اتنا
تو بھی ابھی نا تمام میں بھی ابھی نا تمام

اگرچہ غزل میں ردیف اور قافیہ کی موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنا بڑا نازک مرحلہ ہے ۔ ردیف کی غنائی اہمیت کا اوپر کہیں بیان ہو چکا ہے یہاں غزل میں ردیف کا ایک اہم فنی پہلو قابل توجہ ہے ۔ راقم الحروف کے خیال میں ردیف کبھی کبھی قافیہ نبھانے کی مشکل میں غزل گو کے لیے relief کا باعث ہوتی ہے ۔ البتہ قافیہ کے ساتھ صرف ردیف کو ٹالکنا اور محض ردیف کو رسم کے طور پر نبھانا ہمیشہ اعلیٰ شعری ذوق پر گراں گزرتا ہے اور کسی طور پر بھی قابل قبول نہیں ٹھہرتا ۔ غالباً غزلیات میں ”قافیہ اور ردیف میں منافرت“ کے مشاہدہ اور تجربہ کے بعد ہی حالی نے ردیف کو دم چھلا قرار دیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیِ الہاک میں ہے خوار و زیوں

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

اقبال نے ان غزلیات میں اکثر جگہ حرف عطف سے کلام میں روانی
اور موسیقیت پیدا کرنے کا کام لیا ہے۔ مثلاً

وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہہ میں؟ اس کی اذان ہے تو کہہ میں

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عینِ مستوری!

احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تابِ اول، سوز و تب و تابِ آخر

غنائی شاعری اور موسیقی میں ایک باطنی تعلق کے علاوہ ایک خارجی
مشابہت ہے۔ جس طرح موسیقی میں اعادہ و تکرار سے طلسمی قضا بنتی ہے
جو دل و دماغ کو گرفت میں لے لیتی ہے اسی طرح شاعری میں غنائی
اسلوب بھی اعادہ و تکرار سے تشکیل پاتا ہے۔ دنیا کی تمام زبانوں کی
شاعری میں وزن، بحر اور قافیہ کے بعد غنائیت پیدا کرنے کا موثر طریقہ
لفظوں اور لکڑوں کی تکرار ہے۔

اقبال نے ”ہالِ جبریل“ کی غزلوں کے لیے بقول پروفیسر محمد منور:

”... بھریں زیادہ نہیں چنیں عموماً وہ بھریں انتخاب کی ہیں جو
متین بھی ہیں اور مترنم بھی، جوشیلی بھور ”ہالِ جبریل“ کی غزلوں میں
نہیں...۔“ ۶۴

اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن
اسی کے فیض سے میرے سب میں ہے جیہوں

کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمال ترک ہے تسخیر خاکی و نوری

ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک !
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی !

اقبال نے بعض غزلوں کے کئی اشعار میں کسی موضوع کی اہمیت واضح کرنے کے لیے کوئی ایک لفظ بار بار دہرایا ہے مثلاً :

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زہر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دم بہ دم
آدمی کے ریشے ریشے میں سا جانا ہے عشق
شاخ گل میں جس طرح باد سحر کاہی کا نم

اور

کھول کے گلیا بیاں کروں سر مقام مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ ہاشرف ، مرگ ، حیات بے شرف

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنک کا ہر قرینہ ہے فردوس کی مانند

مندرجہ بالا پہلی مثال اقبال کے غنائی جوہر کی طرف ہماری راہنمائی کرتی ہے اقبال کے اشعار میں لفظوں کا انتخاب کچھ ایسا واقع ہوتا ہے کہ ان کے حروف میں تکرار کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ زیر نظر مثال میں د ، ر ، س ، ن ، م اور ی جیسے حروف سے صوتی آہنگ پیدا کیا گیا ہے ۔

مندرجہ ذیل دو شعروں میں بالترتیب حرف خ اور حرف گ کی تکرار پر غور فرمائیے :

یا شرع مسلمان ، یا دیر کی دریانی
یا نعرہ مستانہ ، کعبہ ہو کہ بت خانہ !

علم فقہیہ و حکیم ، فقر مسیح^۳ و کام^۴
علم ہے جو یامے راہ ، فقر ہے دانائے راہ

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر ، اٹھتے ہیں حجاب آخر

بعض اوقات شعرا ، شعر یا مصرعہ کے شروع میں بھی ہم قافیہ الفاظ استعمال کرتے ہیں^{۶۳}۔ اس سے بھی کلام میں صوتی اثر آفرینی اور غنائیت پیدا کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اقبال کی غزل میں مثال کے طور پر یہ شعر دیکھیے ،

رائی زورِ خودی سے ہر بت ہریتِ ضعفِ خود سے رائی

اقبال نے ہال جبریل کی اکثر ابیات کے دونوں مصرعوں کا آغاز ایک لفظ یا ایک سے زیادہ الفاظ سے کیا ہے جہاں الفاظ کی اس صورت کا اعادہ بڑا دل کشا ہے۔ وہاں اس سے معانی و مطالب کے بھی کئی زاویے قائم ہوتے ہیں :

کہ مری نگاہ تیز چیر گئی دلِ وجود
کہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

کہیں سرمایہٴ محفل تھی میری کوم گفتاری
کہیں سب کو پریشان کر گئی میری کم آمیزی

ہو نقش اگر باطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

وہ دانائے سبیل ، ختم الرسل ، مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٰ سینا

تو کفِ خاک و بے بصر ! میں کفِ خاک و خود نگر !
کشت وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہہ میں ؟

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سہ کی تیغ بازی ، وہ لگہ کی تیغ بازی

ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیِ شوق
نہ مال و دولتِ قاروں ، نہ فکرِ افلاطون

تیرا امام ہے حضور ، تیری نماز ہے سرور
ایسی نماز سے گذر ، ایسے امام سے گذر

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو بھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے ! آتا ہے دھن ، جاتا ہے دھن !

نہ ہو طغیانِ مشتاق تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے ؟ یہی طغیانِ مشتاق

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک ، یا دامنِ یزداں چاک

بلکہ اس کے اندر تہ بہ تہ گہرائیاں ہوتی ہیں۔“ ۶۱

غنائیت کے ایک اہم وسیلہ یعنی ردیف کی کمی کے باوجود ہال جبریل کی غزلوں میں موسیقیت، آہنگ اور ترمیم پیدا کرنے میں اس حد تک کامیابی حاصل کرنا اقبال کے شاعرانہ وجدان کا ثبوت ہے۔ سید عابد علی عابد لکھتے ہیں :

”ردیف کی صوتی اور غنائی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ جو شعراء موسیقی کے رموز سے آگاہ ہیں وہ یا تو ردیف استعمال کرتے ہیں یا قافیہ کی شکل ایسی رکھتے ہیں کہ روی کی وجہ سے یا اور کسی بنا پر ردیف کی سی صورت پیدا ہوتی ہے۔“ ۶۲

ردیف کی عدم موجودگی میں غنائی تاثر پیدا کرنے کے لیے اقبال نے جو طریقے اختیار کیے ہیں۔ ان میں اہم ترین طریقہ اندرونی قافیوں کا استعمال ہے۔ اقبال کے ہاں اندرونی قافیے (Internal Rhymes) بڑے سلیقے اور ہنرمندی سے استعمال کیے گئے ہیں۔ ”ہال جبریل“ کی غزلوں میں ان کا استعمال کوشش اور سعی کا نتیجہ معلوم نہیں ہوتا۔ بلکہ تخلیقی جذبہ کی شدت اور اظہار کی سہولت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اندرونی قافیوں کے استعمال میں تصنع یا آورد کی بجائے ایک فطری انداز پایا جاتا ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اقبال نے اندرونی قافیوں کی ترتیب اور ترکیب کا کوئی مخصوص سانچہ وضع نہیں کیا۔ مندرجہ ذیل اشعار کے اندرونی قافیوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ قافیوں کی ترتیب نفی ضرورت کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً

تو ہے محیط بیکراں میں ہوں ، ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے ؟ یہ مکان کہ لامکان ہے ؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی ؟

۶۱۔ ”اقبال اجالی تبصرہ“ (طبع اول) ، ص ۸۸ - ۸۹ -

۶۲۔ ”اصول انتقاد ادبیات“ ، ص ۳۴۶ -

مگر اس احساس اور شعور کے باوصف ”بالِ جبریل“ میں زیادہ تعداد جیسا کہ اوپر جائزہ لیا جا چکا ہے ، غیر مردف غزلوں کی ہے ۔ یوں تو کئی قدیم و جدید غزل گو شعراء کے یہاں غیر مردف غزلیں موجود ہیں مگر غیر مردف ، غزل سے رغبت اقبال کی طرح ان کے ہاں ایک نمایاں رجحان کی حیثیت حاصل نہیں کر پائی ۔ اقبال کی ان بے ردیف غزلوں میں غزلیہ شاعری کی ایک بنیادی خصوصیت یعنی غنائیت بدرجہ اتم موجود ہے ۔ غنائیت تغزل کا ایک اہم وصف ہے ۔ ردیف کی غنائی اہمیت کے احساس کے باوجود اقبال کا غزل کی غیر مردف ہیئت کو ترجیح دینا تعجب انگیز واقعہ ہے ۔ معلوم ہوتا ہے اقبال نے ردیف سے اس لیے اجتناب کیا کہ اس سے قافیہ کی بدولت وجود میں آنے والا فکر انگیز ارتکاز ڈھیلا پڑ جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب پرکھ نہیں ہے کہ ردیف اور قافیہ کے ترک و اختیار کا کوئی فارمولا وضع کیا جا سکتا ہے کیونکہ تخلیق فارمولوں سے آزاد ایک ہر اسرار عمل ہے ۔۔۔ کئی بار ایسا بھی ہوتا ہے کہ قافیے ردیف کے بغیر بے جان ہو جاتے ہیں ۔ البتہ جب کبھی ردیف اور قافیہ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں تو اس سے شعر کی معنوی گہرائی اور صوتی اثر میں اضافہ ہوتا ہے ۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ فنی کامیابی کے لیے تمام تر فنی وسائل کسی تخلیقی شخصیت ، اس کے اسلوب اور نقطہ نظر کے مرہون بنتے ہیں ۔ اقبال کی تخلیقی شخصیت اتنی زور دار تھی کہ ان کی فکری اقدار کے منکر بھی ان کی تخلیقی اور فنی صلاحیتوں کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہے ۔ پروفیسر مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں :

”اقبال کے اشعار ہماری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں یا ان کے افکار و نظریات سے ہم کو اتفاق ہو یا نہ ہو لیکن جس خصوصیت کا ان کے حامی اور مخالف دونوں کو قائل ہونا پڑے گا وہ یہ ہے کہ ان کا ایک مصرعہ ایسا نہیں ہوتا جو لٹریچر سے نازک ساز پر گایا نہ جا سکتا ہو ۔ اور یہ خصوصیت محض غنائی نہیں ہے ۔ یعنی وہ محض خوش آہنگ الفاظ کے حسن ترتیب سے نہیں پیدا ہوتی ہے ۔ اقبال کے اشعار میں جو موسیقیت ہوتی ہے وہ ایک مرکب آہنگ ہے جس کو الفاظ و افکار دونوں سے ہم یک وقت ایک اصلی اور اندرونی تعلق ہوتا ہے اور ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ اور معنی باہم مل کر ایک ایسی دھن پیدا کر رہے ہیں جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا ۔ اس لیے اقبال کا ترنم کبھی سطحی نہیں ہوتا

اسی طرح تین غزلوں میں آخری سے پہلے شعر میں اقبال اپنا نام لائے ہیں :

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا تم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساق

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

سنا ہے میں نے سخنِ رس سے ترکِ عثمانی
سنائے کون اسے اقبال کا یہ شعرِ غریب !

غزل کو اردو میں غنائی شاعری کا بہترین نمونہ خیال کیا گیا ہے ۔ غزل کی غنائی کیفیت میں ردیف اور قافیہ کیا حصہ لیتا ہے ۔ اس کا جواب ڈاکٹر یوسف حسین خان کے ان الفاظ میں ملتا ہے !

”اس میں شبہ نہیں کہ غنائی شاعری میں خالص موسیقی کی بہ نسبت جس میں بول ہی بول ہوتے ہیں زیادہ تعین پایا جاتا ہے ۔ لفظوں کے معنی ہوتے ہیں ۔ سُرور کے معنی نہیں ہوتے ۔ ان کا اثر بس اشارتی ہوتا ہے جس طرح موسیقی میں سُرور اور راگوں کا اعادہ ہوتا ہے ۔ اسی طرح غزل میں ردیف اور قافیے کے اعادے اور ترتیب سے وہی کام لیا جاتا ہے ۔“ ۵۹

اگرچہ غزل میں نغمگی ، موسیقیت اور غنائیت کئی وسیلوں سے پیدا کی جاتی ہے مگر اس کا موثر ترین وسیلہ ردیف ہی ہے اور اس پر فنِ غزل کے جمہور ناقدین متفق ہیں ۔ اور اقبال بھی اس رمز سے آگاہ تھے ان کے نزدیک ردیف حسنِ آئینی کی قدر رکھتی ہے ۔ انہوں نے ایک خط میں لکھا تھا :

”... غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شوط تو لازمی ہے ، اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے ...“ ۶۰

۵۹۔ ”اردو غزل“ بار دوم ۱۹۵۲ء ، مکتبہ جامعہ ، ص ۳۵ - ۳۶ -

۶۰۔ ”اقبال نامہ“ حصہ اول ، ص ۱۷۹ -

پروفیسر ای جی براؤن نے غزل میں مقطع کے رواج کی قیاساً تاریخ متعین کرتے ہوئے لکھا ہے :

“... In later days (but not, I think, before the Mongol invasion) it became customary for the poet to introduce his *takhallus*, *nom de guerre*, or “pen name” in the last bayt, or maqta, of the ghazal, which is not done in the qasida.”^{۵۷}

بہر حال یہ طے ہے کہ مقطع بھی فن غزل کی ایک لازمی شرط قرار پا چکی ہے۔ صدیوں سے غزل گو مقطع کا التزام کرتے چلے آ رہے ہیں مگر مقطع میں تخلص کی پابندی خیال کے آزادانہ تسلسل میں مانع ہوتی ہے کیونکہ شعر میں لازماً تخلص کے لیے گنجائش پیدا کرنا پڑتی ہے یا تخلص کی مناسبت سے مضمون سوچنا پڑتا ہے۔ اکثر مقطوعوں میں تخلص مطالب سے میل نہیں کھاتا۔ اور بھرتی کا ایک لفظ رہتا ہے۔ الغرض مقطع میں بہر طور تخلص استعمال کرنے کی کوشش سے شعر کی معنوی کلیت متاثر ہوتی ہے اور اس سے معانی اور مضمون میں کھانچا باقی رہ جاتا ہے۔ علاوہ ازیں مقطوعوں میں عام طور پر شاعرانہ تعلی کا اظہار ہوا ہے۔ اقبال کو روایت پرستی اور رسمی باتوں سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اس لیے اقبال کو غزلوں میں مقطع کی بلاجواز رسم ترک کرتے ہوئے کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں ہوئی۔ علامہ اقبال، مولانا گرامی کو اپنے ایک خط میں اپنی ایک فارسی غزل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

”بس اتنے ہی شعر تھے ، مقطع لکھنے کی عادت ہی نہیں۔“^{۵۸}

اقبال نے ”بال جبریل“ کی ستر (۷۷) غزلوں میں صرف سات غزلوں میں مقطوعے کہے ہیں۔

ایک غزل کے درج ذیل آخری دونوں شعروں میں نام آیا ہے :

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ ایک مرد تن آسان تھا ، تن آسانوں کے کام آیا
اسی اقبال کی میں جستجو کرتا رہا برسوں
بڑی مدت کے بعد آخر وہ شاہین زیرِ دام آیا

۵۷۔ A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27

۵۸۔ ”مکاتیب اقبال بنام گرامی“، ص ۱۶۳

کے دونوں مصرعے مقفی ہوں - باقی آیات غزل میں صرف مصرع ثانی میں لانیہ ہوتا ہے - ۵۵

چونکہ مطلع غزل کی ہیئت کا ایک لازمی جزو ہے - اس لیے غزل میں ہر طور اس کا التزام کیا جاتا ہے - غزل گو شعرا کے دواوین اور کلیات سے بھی اس روایت کی پابندی کا ثبوت ملتا ہے - اگر مطلعوں کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اکثر مطلع کہنے کے لیے شعراء کو بڑی کاوش کرنا پڑتی ہے - دیکھنے میں آیا ہے کہ کئی موقعوں پر مطلع کے دونوں مصرعوں میں مکمل ہم آہنگی وجود میں نہیں آتی - اور مطلع کے دونوں مصرعوں میں مہم اور خفی معنوی مطابقت پیدا ہو سکتی ہے - بعض شعراء نے ان دقتوں کا احساس کرتے ہوئے بعض موقعوں پر اس شرط کو ملحوظ نہیں رکھا - مثلاً غالب کے دیوان میں کئی غزلیں مطلع کے بغیر ہیں - اسی طرح اقبال نے محض روایت لبھانے کی بجائے ترک رسم کو ترجیح دی ہے - مثلاً بال جبریل کی درج ذیل دو غزلوں میں اقبال نے غزل کی ہیئت کی اس پابندی سے انحراف کیا ہے :

یا رب یہ جہانِ گزراں خوب ہے لیکن
کیوں خوار ہیں مردانِ صفا کیش و ہنرمند

کی حق سے فرشتوں نے اقبال کی غازی
گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنا بندی

مطلع کی طرح غزل میں مقطع بھی ہیئت کا ایک لازمی جزو سمجھا جاتا ہے ہر ویسے عبدالقادر سروری مقطع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”... آخری شعر جس پر غزل ختم ہوتی ہے مقطع کہلاتا ہے - مقطع میں عموماً شاعر اپنا مختصر نام لاتا ہے ، جس کو تخلص کہتے ہیں۔“ ۵۶

-
- ۵۵- ”بہر القصاحت“ مطبوعہ نولکشور ، ص ۵۲ - نیز دیکھیے :
- غزل کی ہیئت کا سوال ، ادب لطیف سالنامہ ۱۹۵۷ء اور مباحث ص ۵۴۹ - براؤن A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27
- اور غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین ”ادب لطیف“ ، جولائی ۱۹۵۴ء ، ص ۳ -
- ۵۶- ”جدید اردو شاعری“ اشاعت ۱۹۴۶ء کتاب منزل لاہور ، ص ۴۰ -

اس پر شعر کے پورے خیال کا بوجھ ہوتا ہے۔ اس لیے کسی حد تک قافیے کی تنگی کا کلمہ بجا ہے۔ غلط انتخاب یا تو شعر کو ہزلیات کی حد تک لے جاتا ہے یا پورا شعر ریت کی دیوار کی طرح بیٹھ جاتا ہے۔“ ۵۳

عض قافیہ بندی، کاریگری یا لفظی بازی گری تو ضرور ہے۔ مگر خیال، جذبہ یا احساس کے فنی اظہار کا کمال ہرگز نہیں ہے۔ اسی لیے قافیہ بیانی کو مستحسن خیال نہیں کہا جاتا۔ البتہ غزل میں قافیے کا تخلیقی سطح پر استعمال مضمون کی تعمیر اور معانی و مطالب کی تشکیل کرتا ہے گویا مضمون طرازی قافیے کی مرہونِ منت ہے۔ ظاہر ہے نئے مضامین نئے قافیوں کے متقاضی ہوں گے چونکہ اقبال نے اپنے نظام فکر کے سیاق و سباق میں غزلیں کہیں۔ اس لیے پرانے اور مستعمل قافیے ان کے لیے کارآمد نہ ہو سکتے تھے۔ اس لیے انہوں نے ایسے غیر مستعمل قافیے دریافت کیے۔ جو ان کے نئے مضامین کے فکری پہلو کی ترجیحی کی صلاحیت رکھتے تھے۔ اردو غزل میں نئے قافیوں کو قابل قبول بنانا اقبال کا فنی اجتہاد ہے۔ بے شک اقبال نے بھی قافیے کی مدد سے ہی اپنی غزلیات کے اشعار میں مضمون کی تکمیل کی ہے مگر کہیں یہ محسوس نہیں ہوتا کہ قافیہ تنگ ہے۔ بلکہ شعر کے دوسرے الفاظ کے ساتھ قافیہ کی یکالکت اور ہم آہنگی بڑی فطری معلوم ہوتی ہے۔ اقبال کے غزلیہ اشعار میں اکثر قافیہ نقطہ عروج کا منصب ادا کرتا ہے۔ یہ اقبال کے قوافی کا اضافی حسن ہے۔ جو دوسرے بڑے غزل گوؤں کے ہاں موجود تو ہے مگر اقبال کے قوافی کا یہ حسن ان شعراء کے ہاں ایک مستقل خوبی یا خصوصیت نہیں بن پایا۔

علمائے فن، مطلع کو غزل کی ہیئت ترکیبی کا ایک اہم اور ضروری عنصر خیال کرتے ہیں۔ مولانا اصغر علی روحی دبیر عجم میں لکھتے ہیں :

”... غزل را چون تصدیہ مطلع ضروری است ...“ ۵۴

مولف بھر الفصاحت کے مطابق :

غزل ان اشعار متفق الوزن و القوافی کو کہتے ہیں جن کی بیت اول

۵۳۔ غزل کا فن، ادب لطیف، جولائی ۱۹۵۳ء، ص ۵۔

۵۴۔ ”دبیر عجم“، ص ۵۳۔

اور قافیہ پر بطور تخلیقی محرک ، ڈاکٹر محمد صادق نے ایک جگہ بڑی اچھی بحث ہے :

”غزل پر شدید ترین الزام یہ عاید کیا جاتا ہے کہ اس میں شاعر اپنے خیالات کا اظہار نہیں کر سکتا ۔ اس میں وہی کچھ کہہا جا سکتا ہے جس کی قافیہ اور ردیف اجازت دیتے ہیں اور وہ الفاظ کا سہارا لیتے ہوئے آخرکار ایک مطلب تک پہنچ جاتے ہیں ۔ اس میں ذرا شک نہیں کہ ادنیٰ قسم کے شعراء کا یہی شیوہ ہے ۔

۔۔۔ لیکن حقیقی شعراء قافیے کی مدد سے خیال کی جستجو میں سرگرداں نہیں ہوتے ، بلکہ قافیے کی مدد سے معاً ایک مکمل خیال ان کے سامنے آ جاتا ہے ۔

باقی رہا قافیے کا خیال کی طرف رہنمائی کرنا تو اس میں کوئی قباحت نہیں ۔ علاوہ ازیں یہ تنقید صرف غزل گو شعرا پر ہی نہیں بلکہ تمام شعراء پر صادق آتی ہے ۔ انگریزی شاعر ڈرائی ڈان نے لکھا ہے کہ قافیے کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کی مدد سے شاعر کا دماغ ایک خاص خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے ۔ نفسیات کے ماہر اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی خیال خود بخود ہمارے شعور میں نہیں آ سکتا ۔ اسے کسی نہ کسی ابتلاط کی ضرورت ہے ، خواہ وہ مرئی ہو یا غیر مرئی ۔ اس قافیے کی خوبی یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایک پورے کا پورا خیال شاعر کے سامنے آ جاتا ہے ۔ اس لیے یہ کہنا کہ صرف غزل گو شاعر قافیے کے دست نگر ہیں ، درست نہیں ۔ درحقیقت شعراء کو خیال قافیے ہی کی مدد سے سوچتے ہیں اور یہ ایک عالم گیر حقیقت ہے ۔ ۵۲

بہر حال اس اقتباس سے شعر میں قافیے کی فنی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ غزل کے اشعار کی تخلیق میں قافیہ کا کردار بنیادی نوعیت کا ہے ۔ ڈاکٹر مسعود حسن خاں نے سوزوں قافیہ کے استعمال کی بابت بڑی صحیح بات کہی ہے :

”قافیہ چونکہ غزل کا محور ہوتا ہے اس لیے اس کی چولیں ایک طرف تو بار بار دہرائی جانے والی ردیف سے بٹھانی پڑتی ہیں اور دوسری طرف

”۔۔۔ غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے ، مگر ردیف بھی پڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے“۔ ۵۰

اس کا مطلب ہے کہ اقبال ردیف کو زاوہد میں شمار کرتے تھے ۔ چونکہ اقبال کی نظر معانی و مطالب پر مبذول رہتی تھی اس لیے محاسن کلام ان کے ہاں ثانوی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ فطری اور خداداد شاعرانہ ذہانت کے مالک تھے ۔ لہذا ان کا کلام محاسن اور صنائع و بدائع سے خالی نہیں ۔ البتہ بقول سید عابد علی عابد :

”۔۔۔ صنائع لفظی کے سلسلے میں اقبال نے ہمیشہ یہ نکتہ ملحوظ رکھا ہے کہ ان کے استعمال کی غایت ہی یہی ہو کہ شعر میں دلپذیر آہنگ ، نغمہ اور ترنم پیدا ہو جائے“۔ ۵۱ ۔

اقبال نے ہالِ جبریل کی غزلوں میں جہاں قافیے کی فنی اہمیت کو بطور خاص ملحوظ رکھا ہے ۔ وہاں قافیوں کی لدرت اور جدت سے نئے مضمون پیدا کرنے کے سلسلے میں بڑا فائدہ اٹھایا ہے ۔ اردو غزل میں قافیوں کے آٹھ دس سلسلے مروج رہے ہیں مثلاً جہاں فغان ۔ بہار ، نگار ، قرار ۔ چمن ، سمن ، کفن ، دمن ۔ سحر ، نظر ، خبر ۔ پتھر ، لشر ، گوہر ۔ اور اس وضع کے چند دوسرے سلسلے ؛ عموماً ان سلسلوں کے مروج اور مستعمل قافیے ہی کام میں لائے جاتے ہیں ۔ مگر ہالِ جبریل میں قافیوں کے نئے سلسلے یا ایسے سلسلے جو کمیاب ہیں ، لائق توجہ ہیں :

آرزو مندی ، خداوندی ، پابندی ، دیر پیوندی ، آشیاں بندی ، فرزندگی ، الوندی ، حنا بندی ۔

بے نیازی ، نے نوازی ، کرشمہ سازی ، رازی ، شاہبازی ، تازی ، تیغ بازی ، دل نوازی ، یرہانی ، فراوانی ، نگہبانی ، غزل خوانی ، ارزانی ، مسلمان ، زندانی ، فانی ، درویشی ، خویشی ، اندیشی ، گوسفندی و میشی ، بے نیسی ، یشی ، رفیق ، طریق ، خلیق ، دقیق ، تولیق ، عتیق ، تصدیق ، زندیق ، صف ، ہدف ، تلف ، شرف ، ہکف ، تحف ، نجف ، مشتاق ، باقی ، ساق ، آفاق ، اوراق ، خلاق ۔ شاعر کے لیے قافیے کی نفسیاتی ضرورت

۵۰۔ ”اقبالنامہ“ ، حصہ اول ، ص ۲۷۹ ۔

۵۱۔ ”شعر اقبال“ ، ص ۵۹۲ ۔

”بے ردیف کی غزلوں میں مسلسل نظم کے کچھ اسکاٹات پیدا ہو جاتے ہیں۔“ ۴۸۔ اقبال کی غزل کی ایک اہم خصوصیت (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے) تسلسل خیال ہے۔ لہذا اس کے لیے غیر مردف یا مختصر ردیف کی غزلیں ہی موزوں تھیں یہی وجہ ہے کہ ہال جبریل کی غزلوں میں لمبی ردیفی نہیں ہیں۔ ہال جبریل کی غزلوں کی مجموعی تعداد ستر (۷۷) ہے۔ اگر غیر مردف، مختصر ردیف اور طویل ردیف کی غزلوں کا شمار کیا جائے تو بعض دلچسپ نتائج سامنے آتے ہیں۔ مثلاً ہال جبریل میں سب سے زیادہ غیر مردف غزلیں ہیں۔ ان کی تعداد پچاس (۵۰) ہے۔ بیس (۲۰) غزلوں کی ردیف مختصر ہے۔ اس اختصار کی یہ نوعیت ہے کہ ان غزلوں کی ردیف ابگ یا دو لفظوں پر مشتمل ہے۔ صرف سات غزلیں طویل ردیف کی حامل ہیں۔ ان میں سے بیشتر غزلوں میں ردیف کے الفاظ تین سے زیادہ نہیں ہیں۔ چونکہ غزل گو شعراء نے بالالتزام ردیف کا استعمال کیا ہے۔ اس لیے عام طور پر ردیف کو غزل کے فنی شرائط میں ایک لاینفک جزو سمجھا جاتا ہے مگر سید عابد علی عابد نے شمع قیس کی شعر کی تعریف کے حوالے سے غزل کی بحث میں لکھا ہے :

”----- ردیف کی موجودگی پر غزل کو اصرار نہیں۔۔۔۔۔۔ لیکن غزل جو بعض معاملات میں قطعاً سمجھوتا نہیں کرتی نہ لچک کھاتی ہے۔ قافیے کے وجود پر مصرعے“۳۹۔

علامہ اقبال نے بھی ایک خط میں غزل کے لیے ردیف کی بجائے قافیہ ہی کو ایک لازمی شرط قرار دیا ہے :

ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو۔ اور بس ! اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔۔۔۔۔“ ۳۵۔

”۔۔۔۔۔ میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا۔ فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہو۔ جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے، ورنہ

نہ بینی خیر ازان مرد فرو دست
کہ بر من تہمت شعر و سخن بست“ ۳۶۔

اقبال اپنے اشعار میں معنی، مفہوم اور فکر کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ اس کے ابلاغ اور ترسیل کے لیے لفظی و معنوی عائن تو ایک طرف رہے وہ تو فن شعر کے بنیادی لوازم میں سے قافیہ جیسے اہم عنصر کے لیے بھی زیادہ تردد نہیں کرتے۔ معلوم ہوتا ہے سعد سلیمان ندوی نے اقبال کے نام خط میں اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے بعض قوافی کو محل نظر خیال کیا۔ اس کے جواب میں علامہ رقم طراز ہیں :

”قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا بالکل بجا ہے مگر چونکہ شاعری اس مثنوی سے مقصود نہ تھی اس واسطے میں نے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا۔۔۔۔۔“ ۳۷۔

مثنوی غزل کے مقابلے میں بہت زیادہ لچک رکھتی ہے اور اس صنف میں خیال کے فنی اظہار کی سہولت نسبتاً زیادہ بہم پہنچتی ہے اور اس کے باوجود اقبال نے مثنوی کا پیرایہ اختیار کرتے ہوئے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا ”کیونکہ شاعری مثنوی سے مقصود نہ تھی“۔ اور جب انہیں اپنے افکار کے اظہار کے لیے غزل کا پیرایہ اختیار کرنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ غزل کے ان عناصر کو کیسے گوارا کر سکتے تھے جو ان کے جذبہ اور فکر و خیال کے اظہار میں حارج ہو رہے تھے۔ مگر غزل میں ان عناصر کا وجود ضروری یا حکم مستحسن ضرور خیال کیا

۳۵۔ اقبال نامہ حصہ اول - ص ۱۰۸ -

۳۶۔ ایضاً - ص ۱۹۵، ۱۹۶ -

۳۷۔ ایضاً - ص ۸۵، ۸۶ -

میں ہونا لازمی ہے۔ اسی طرح غزل میں مطلع اور مقطع کی پابندی بھی ضروری قرار دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں غزل کے ہر شعر کا منفرد اور خود مکتبی ہونا بھی ایک بنیادی تقاضا ہے۔ ہال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے زیر نظر غزلیات میں جہاں ان تین بنیادی ضابطوں کا لحاظ رکھا ہے۔ وہاں بیشتر غزلوں میں بعض امور میں بڑی جرأت اور بیباکی کے ساتھ مکمل یا جزوی انحراف بھی کیا ہے۔ البتہ ایک ہر اور قافیہ کی شرط کی پوری پابندی کی ہے۔ اگر اس شرط کی پابندی ملحوظ نہ رکھی جاتی تو غزل کی ہیئت ہی تبدیل ہو جاتی۔ اقبال نے ردیف کے باب میں ایک لچک سے بہت فائدہ اٹھایا ہے۔ فارسی اور اردو غزل کی تاریخ میں غیر مردف غزلوں کے نمونے موجود ہیں مگر ردیف کے التزام اور اہتمام کا عام رجحان رہا ہے۔ بلکہ دلی اور لکھنؤ کے بعض ادوار میں طویل سے طویل ردیفوں کے استعمال کو سہارت اور کمال فن کا ثبوت سمجھا گیا۔ اس طریق کار سے معنی و مفہوم کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے کیونکہ بیک وقت طویل ردیف کی مناسبت سے قافیہ لپھانا اور ساتھ ہی موضوع کو گرفت میں رکھنا آسان کام نہیں۔ اس عمل میں معنویت کا مفقود ہونا قرین قیاس ہے۔ حالی نے اسی خرابی کا احساس کرتے ہوئے لکھا :

”۔۔۔۔۔ ہمارے ہاں قافیے کے پیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور لٹا لیا گیا ہے۔۔۔۔۔ اگر تمام اردو دیوانوں میں غیر مردف غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید کئی کی لکھیں۔۔۔۔۔ ردیف اور قافیے کی گھاٹی خود دشوار گزار ہے تو اس کو اور زیادہ کٹھن اور ناقابل گذر بنانا انہیں لوگوں کا کام ہو سکتا ہے۔ جو معنی سے کچھ سروکار نہیں رکھتے“۔۔۔۔۔ ۳۳

اقبال نے اپنے کئی اشعار اور کئی خطوط میں اپنے فنی نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے۔ مثلاً ایک خط میں اقبال برملا اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ :

”شاعری میں لٹریچر ہمیشہ لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں، مقصود صرف یہ

بچے ، جوان اور بوڑھے سب تھوڑا بہت اس کا چشغارا رکھتے ہیں ۔۔۔۔۔ لیکن غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہے۔ غزل میں جو عام دلفریبی ہے اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہے جو کان ٹھہری سے مانوس ہو جاتے ہیں وہ دھڑپ اور خیال سے لذت نہیں اٹھا سکتے ۔۔۔۔ زمانہ باآواز بلند گہہ رہا ہے گہہ یا عارت کی ترمیم ہوگی یا عارت خود نہ ہوگی۔“ ۳۱

بہر حال یہ ثابت ہے کہ اقبال نے غزل کی اصلاح میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔ اقبال نے غزل کو معنوی عبوب اور فنی نقائص سے پاک کرنے کا مشکل ترین فریضہ انجام دیا ہے۔ اصلاح غزل کے باب میں اقبال کا کمال یہ ہے کہ غزل میں انقلابی تبدیلیوں کے باوجود دلکشی اور دلفریبی میں کوئی کمی واقع نہ ہونے دی۔ بقول عزیز احمد :

”نظم کی صنف نے اقبال کے ہاتھ میں ۔۔۔ ایک طاقتور حربے کی شکل اختیار کر لی ۔۔۔۔۔ انھوں نے بعد میں غزل کی طرف پھر توجہ کی تو اس کا پرانا انداز بالکل منقلب کر دیا ، اس کی کلاسیکیت ختم ہو گئی اور ہر لطف طنز سے لے کر عمرانی مسائل تک اس کے موضوعات میں داخل ہو گئے اور اگر آج غزل کا احیاء ہو رہا ہے تو بلاشبہ اس کا سبب اقبال کی نئی طرز کی غزل کوئی ہے۔“ ۳۲

اقبال کی غزل کا فنی زاویے سے جائزہ لیں تو پہلی ہی نظر میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال نے جس طرح اردو غزل کو روایتی مضامین کے وداع اور نئے مضامین کے استقبال کے لیے تیار کیا۔ اسی طرح غزل کو بعض فنی قیود سے رستگاری دلائی۔ ڈاکٹر محمد صادق صنف غزل کے تعارف میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

”در حقیقت وہ قوانین و ضوابط جن سے ہم کسی صنف کا جائزہ لیتے ہیں ، خود اس صنف میں مضمحل ہوتے ہیں اور از روئے انصاف انھیں صرف الھیں قواعد سے جانچا جا سکتا ہے۔“ ۳۳

غزل کی صنفی شرائط میں غزل کا ایک بحر اور ایک ردیف و قافیہ

۳۱۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی - ص ، ۲۰۷

۳۲۔ ثقافت پاکستان مرتبہ شیخ محمد اکرام ، مضمون اردو ادب از

۳۳۔ ریاض ادب ، حصہ اول ، پنجاب یونیورسٹی پریس لاہور -

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے شئی کی تصویروں میں سوز دمبدم

یہ دیرگم کیا ہے؟ البارِ خمی و خاشاک !
مشکل ہے گذر اس میں بے نالہ آتھی ناک !

بال جبریل میں سب سے زیادہ تعداد ان غزلوں کی ہے جن میں کچھ مفرد
اور کچھ مسلسل اشعار ہیں ، اس طرز کی بعض غزلوں کے مطلع درج
ذیل ہیں :

گالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری !

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آجیو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں !

یہ پیام دے گئی ہے مجھے ہادی صبح کاہی
کہ خودی کے عارلوں کا ہے مقام ہادشاہی !

ہر چیز ہے محورِ خودِ نمائی ہر ذرہ شہیدِ کبریائی

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں ہیں سب دل و نظر کے رقیب

ان مختلف نوعیت کی مثالوں سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کی
غزلوں میں بے ربطی ، انتشار ، پراگندگی اور تضاد موجود نہیں جو روایتی
اور رسمی غزلوں میں عام رہا ہے ۔ اس کے خلاف حالی نے مقدمہ شعر و
شاعری میں احتجاج کیا ہے ۔ علاوہ ازیں حالی نے لکھا تھا :

”غزل کی اصلاح تمام اصنافِ سخن میں سب سے زیادہ اہم اور
ضروری ہے ۔ قوم کے لکھے پڑھے اور ان پڑھ سب غزل سے مانوس ہیں ،

بھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن

 تو اے اسیر مکاں ! لا مکاں سے دور نہیں

 جب عشق مکھانا ہے آدابِ خود آگاہی

 ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

 نہ تخت و تاج میں، نے لشکر و سپاہ میں ہے

 ہے یاد مجھے ! نکتہٴ سلانِ خوش آہنگ

 فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ

بال جبریل میں ایسی غزلوں کی تعداد بھی کافی ہے جن کے مختلف اشعار
 سے ایک جزو کی کیفیت مرتب ہوتی ہے۔ ایک غزل کے اندر ان اجزا یا
 ٹکڑوں میں خیالات کے ایک سے زیادہ سلسلے ملتے ہیں۔ چونکہ ان ٹکڑوں
 میں فکر اقبال کے مختلف عناصر ہی بیان ہوئے ہیں۔ اس لیے ان میں روایتی
 غزل کی معترضہ بے ربطی اور انتشار معلوم نہیں ہوتا، ذیل کی غزل
 اس کی نمائندہ مثال ہے :

ہاں سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
 غلط تھا اے جنوں شاید ترا الدازۃ صحرا

اس غزل میں فلسفہ اقبال کے حوالے سے چار مختلف سلسلے نظر آتے ہیں۔
 خود اقبال نے اس غزل کے مختلف حصوں میں امتیاز قائم کیا ہے۔
 اسی طرح کی اور مثالیں بعض غزلوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً :

یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز
 اقدیشہٴ دانا کو کدرتا ہے جنوں آسیر

بال جبریل کی بیشتر غزلیات میں صنف غزل کی ایک بنیادی اور اہم خصوصیت ، یعنی ہر شعر کا ایک مکمل اکائی ، الگ وحدت ، یا مفرد و خود مکتفی ہونا بھی ان کے صنف غزل سے تعلق کی دلیل ہے ۔ ان غزلیات کے اشعار کی انفرادی حیثیت کے پیش نظر ہر شعر کو غزل سے علیحدہ کر کے لطف اندوز ہوا جا سکتا ہے اور اکثر اشعار مختلف موقعوں پر اکائی کے طور پر پیش بھی کیے جاتے ہیں ۔ اس سے نہ تو شعر کی وحدت اور انفرادیت متاثر ہوتی ہے اور نہ ہی متعلقہ غزل میں کوئی کھانچا نمودار ہوتا ہے ۔ یہ بھی اقبال کا خاص کارنامہ ہے کہ ان کی غزل میں خیالات کے انتشار اور تضاد کی کیفیت نظر نہیں آتی ہے ۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شعر ان کے کسی نہ کسی فکری پہلو سے نسبت رکھتا ہے ۔ غزل ہر حالی ، کلیم الدین احمد ، عظمت اللہ خان ، جوش ملیح آبادی اور بعض دوسرے ناقدین نے ایک بڑا اعتراض یہ کیا تھا کہ غزلیات میں خیالات اور مضامین اس قدر متناقض ، متضاد اور متضاد ہوتے ہیں کہ ان سے قاری کی طبیعت متعقب ہو جاتی ہے ، اس صورت حال سے قاری پریشان ہو کر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ان مضامین کی اساس تجربہ ، مشاہدہ ، خلوص اور صداقت پر نہیں اور یہ محض شعرا کی قافیہ پیمانی اور خیال آرائی ہے ۔ مگر اقبال کی غزل خیالات کے اس انتشار اور نزاجیت کا شکار نہیں ۔ اگرچہ کہیں کہیں مضامین کا آپس میں بظاہر کچھ ربط نہیں لیکن ایک غزل میں متضاد خیالات اکٹھے نہیں ہو پاتے ۔ بہر حال بال جبریل میں ایسی غزلیں بکثرت دستیاب ہیں جن کے اشعار میں تسلسل ہے اور جس میں مطلع سے مقطع تک تمام اشعار میں ایک ہی خیال یا مضمون پیش کیا گیا ہے ۔ ایسی غزلوں میں سے چند کے پہلے مصرعے ذیل میں درج کیے جاتے ہیں ۔

اثر کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد

• • • •

ابنی جولان گاہ زیر آسماں سمجھا تھا میں

• • • •

عالم آب و خاک و باد سر عیاں ہے تو گم میں

• • • •

رہا و تسلسل اتنا گہرا ہو جاتا ہے کہ یہ غزلیں نظم سے قریب تر ہو جاتی ہیں ۳۹۔ اس بنا پر اقبال کی تمام غزلوں کو نظم نما قرار دے دینا درست نہیں۔ اقبال کی غزل کے اس اہم پہلو پر ڈاکٹر فرمان فتحپوری کی رائے بڑی متوازن ہے، وہ لکھتے ہیں :

”..... اقبال نے اپنی غزل کو محض شخصی تاثرات کی ترجیحی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے ایک ایسا اجتماعی و آفاقی رخ دیا ہے جس نے غزل کو وسعت معانی اور وحدت مطالب کے لحاظ سے، نظم کا مد مقابل بنا دیا ہے۔ بعض نظم نگار شعراء خاص طور پر حضرت جوش ملیح آبادی، جس غزل کو جان سے مار دینے کی فکر میں تھے وہی غزل اقبال سے فکر و فن کی تازہ رفعتیں اور زبان کی نئی وسعتیں لے کر کچھ اس انداز سے منظر عام پر آئی کہ خود نظم کے لیے ایک طرح کا خطرہ بن گئی۔ اقبال سے پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متحمل ہو سکتی ہے، گہرے سیاسی و فلسفیانہ افکار اور آئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجحانات کی ترجیحی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے حکیمانہ موضوعات اور نظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر اس خیال کا بطلان کر دیا۔ ان کی غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدت تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ موجود ہی ہے جو کہ ایک ہی موڈ میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں بہر طور رونما ہو جاتی ہے لیکن ان غزلوں میں وہ خارجی آہنگ بھی موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف نظم کا طرہ امتیاز خیال کیا جاتا تھا یہ خارجی آہنگ محض قافیہ و ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ اسے منظم انکار و مربوط خیالات کی ترجیحی اور اشعار کے ارتباط معنوی نے جنم دیا ہے یہ ترجیحی اور ارتباط معنوی کم و بیش اقبال کی ہر غزل کے اشعار میں نظر آتا ہے“ ۴۰ یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ ڈاکٹر فرمان صاحب نے ہر غزل کو مربوط قرار نہیں دیا۔

۳۹۔ دیکھیے بال جبریل کی غزلیات۔

۴۰۔ اقبال سب کے لیے از ڈاکٹر فرمان فتحپوری۔ ص ۲۸۳،

میں سے مندرجہ ذیل آرا زیر نظر مقالہ کے آغاز میں درج کی جا چکی ہیں۔
پروفسر آل احمد سرور کے مطابق :

”اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے۔“ ۳۶

ڈاکٹر سید عبداللہ کی رائے ہے کہ :

”اقبال کے یہاں غزل اور قطعہ کے درمیانی فاصلے کم ہو گئے۔“ ۳۷

در اصل مسلسل غزل (مردف یا غیر مردف) ، نظم اور قطعہ میں بڑا نازک سا فرق ہوتا ہے۔ ان اصناف میں امتیاز ذوق لطیف اور تجربے کا مرہون منت ہے۔ بال جبریل میں متعدد نظمیں غزل کی ہیئت میں لکھی گئی ہیں۔ ان کے باقاعدہ عنوان قائم کیے گئے ہیں۔ مگر اقبال نے انہیں بہرہ غزلیات میں شامل نہیں کیا۔ مسلسل غزل اور غزل کی ہیئت میں کبھی کبھی نظم کا فرق کہاں معدوم ہوتا ہے ؟ بال جبریل کی نظم ”لالہ صحرا“ اس کی بہترین مثال ہے۔ بال جبریل کی متعدد غزلوں میں مسلسل مضمون نظر آتا ہے۔ جن کی بنا پر انہیں ”غزل مسلسل“ قرار دیا جاتا ہے۔ تقریباً ہر دور کے فارسی اور اردو شعراء کے یہاں مسلسل غزلوں کے نمونے ملتے ہیں۔ حالی لکھتے ہیں :

”..... بڑے بڑے استادوں نے اکثر مسلسل غزلیں بھی لکھی ہیں جن میں ایک شعر کا مضمون دوسرے شعر سے الگ نہیں بلکہ ساری ساری غزل کا مضمون اول سے آخر تک ایک ہے۔ ایسی غزلیں اگر کوئی لکھنی چاہے تو ان میں کسی قدر طولانی مضمون بھی بندھ سکتے ہیں.....“ ۳۸

لیکن مسلسل غزل کی انفرادی مثالیں کم کم ہیں۔ البتہ اقبال کے ہاں مسلسل غزلوں کی تعداد کافی ہے۔ اور چند غزلوں میں تو اشعار کا

۳۶۔ نئے ہوائے چراغ - ص ۲۵۳ -

۳۷۔ ادب لطیف سالنامہ - ۱۹۵۹ -

۳۸۔ مقدمہ شعر و شاعری ، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی - ص ۲۲۰ -

چل اے میری غریبی کا تماشا دیکھنے والے
وہ محفل اٹھ گئی جس دم ، تو مجھ تک دور جام آیا

گرم فغان ہے جس اٹھ کہ کیا قافلہ
وائے وہ رہرو کہ ہے منتظر راحلہ !

تیرے نفس سے ہوئی آتش کل تیز تر
مرغ چمن ! ہے یہی تیری نوا کا صلہ

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں ہی سب دل و نظر کے رقیب

یوں تو کسی بھی صنفِ ادب میں لفظ و معنی کی دوئی روا نہیں مگر غزل چونکہ بہت نازک اور لطیف فن ہے ، لہذا لفظ و معنی میں کامل مطابقت کے لیے غزل گو کو مشق و ممارست ، فنی مہارت اور زبان و بیان پر مکمل دستگاہ کی ضرورت ہوتی ہے ۔ مندرجہ بالا اشعار سے اقبال کی قادر الکلامی ، فنی پختگی ، حسن ادا ، لفظ و معنی کے ربط ، لفظوں کے حسن ترتیب ، موضوع اور اسلوب کی یگانگت ، اظہار و ابلاغ کی کاملیت اور زبان و بیان کی ہم آہنگی کا اندازہ ہوتا ہے ۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی شاعری کا کوئی دور بھی فنی طور پر ناپختہ اور زبان و بیان کے اعتبار سے غیر ہموار نہیں مگر بال جبریل کی منظومات اور غزلیات اقبال کی تیس تیس سالہ تخلیقی ، فکری اور فنی زندگی کا نتیجہ ہیں ۔ اس لیے اس مجموعے کے اشعار اور خصوصاً غزلوں میں روانی ، صفائی اور برجستگی نے انہیں معجزۂ فن کا نمونہ بنا دیا ہے ۔

ایک اور زاویے سے بال جبریل کی غزلیات کا مطالعہ اور جائزہ بھی ضروری ہے ۔ جس کی بابت کئی نقادوں نے اشارے کیے ہیں ۔ مثلاً ان

مجموم کیوں ہے زیادہ شراب خانے میں !
فقط یہ بات ، کہہ پیر مغاں ہے مرد خلقی !

فقط نگاہ سے ہوتا ہے فیصلہ دل کا
نہ ہو نگاہ میں شوخی تو دلبری کیا ہے !

مقام پرورش آہ و نالہ ہے یہ چمن
نہ سیر کل کے لیے ہے ، نہ آشیان کے لیے

نہ بادہ ہے ، نہ صراحی ، نہ دور پیالہ
فقط نگاہ سے رنگین ہے بزم جاگالہ !

کلی کو دیکھ ، کہ ہے تشنہ نسیمِ سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ !

احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تابِ اول ، سوز و تب و تابِ آخر !

یہ پچھلے پر کا زرد رو چاند
بے راز و لیاذر آشنائی !

نظر آئیں مجھے تقدیر کی گہرائیاں اس میں
نہ پوچھ اے ہم نشیں مجھ سے وہ چشمِ سرمہ سا کیا ہے !

مجھے آہ و فغان نیم شب کا بھر پیام آیا
تھم اے رہو کہ شاید ہو کوئی مشکل مقام آیا

ہیں۔ مندرجہ ذیل اشعار سے خالص غزلیہ اشعار کی کیفیات کی یاد تازہ ہوتی ہے :

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

مرے ہم صغیر اسے بھی اثر بہار سمجھے
انہیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ لوائے عاشقانہ

دل غمیں کے موافق نہیں ہے موسم گل
صدائے مرغ چمن ہے بہت نشاط انگیز

کہہ کئیں راز محبت پردہ دار یہائے شوق !
تھی نفاں وہ بھی جسے ضبط نفاں سمجھا تھا میں

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

عجب مزا ہے مجھے لذت خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن !

کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنون کی
ان کا سر دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

”تغزل کے بنیادی مفہوم اور اس مفہوم میں جو غزل کے لفظ کے ساتھ وابستہ ہے بہت تھوڑا سا فرق ہے۔ غزل میں محبوب اور محبوبی کی باتیں ہیں اور تغزل وہ مجموعی کیفیت ہے جو محبوب کے ذکر اور محبوبی کی باتوں سے پیدا ہوتی ہے۔۔۔۔

غزل کے مضامین میں ہمہ گیر وسعت پیدا ہو گئی لیکن اپنا ایک امتیاز اس نے ہر حال میں برقرار رکھا۔ ایک خاص طرح کا اسلوب بیان جس میں وہ ساری صفات شامل ہیں جو غزل کی صدیوں کی روایت میں حافظ، جامی، سعدی، خسرو، میر، غالب، مومن اور حسرت کی غزل کی مدح و توصیف میں استعمال ہوتی رہی ہیں۔ لفظوں کی نرمی، گداز، حلاوت، گھلاوٹ، اُن کا نغمہ، ترنم اور صوتی جھٹکار، اُن کی معنویت، خیال آفرینی اور تصور زانی، ترکیبوں کا صوتی آہنگ، تشبیہوں اور استعاروں کی وسیع دامنی، مجاز اور کنایہ، لطیف اشارت و ایمائیت، اُس کی مخصوص تلمیحوں کی آفاقیت۔۔۔ ان ساری چیزوں سے مل کر تغزل کا اسلوب پیدا ہوتا ہے اور شاعر کا احساس، اس کا جذبہ، اس کا مشاہدہ، اس کا ذہنی تجربہ، وہ خواہ زندگی کے کسی پہلو کا عکس ہو، تغزل کے اس اسلوب میں رچ کر غزل کا شعر بنتا ہے۔ گویا تغزل خیال، جذبہ، احساس یا تجربہ اور اسلوب کی ان ساری خصوصیات کی، جو غزل کی روایت کا جزو خاص ہیں، رچی ہوئی شکل اور کیفیت ہے۔“ ۳۵

اس تعریف کے مطابق بال جبریل کی غزلیات کا مطالعہ کیا جائے تو کہیں بھی تغزل کے فقدان کا احساس نہیں ہوتا۔ فکر کی لدردت، مضمون کی جدت، اسلوب کی تازہ کاری، لب و لہجہ کی تازگی اور اچھوٹے محاکات کے باوجود غزل کی روایت کا تسلسل نظر آتا ہے۔ اس میں غزل کی شناسا مخصوص لغت اور نرہنگ، تلازمات، علامات، اشارات اور تلمیحات وغیرہ کا بڑا حصہ ہے۔ ثبوت کے لیے بال جبریل کی غزلیات میں استعمال ہونے والے الفاظ و مرکبات اور تلمیحات کی ایک سرسری فہرست ہی کافی ہے۔ علاوہ ازیں ان غزلوں میں ایسے اشعار کی بڑی تعداد بھی ملتی ہے۔ جو غزل کے اساتذہ کے عمدہ اور منتخب اشعار کے پہلو بہ پہلو رکھے جا سکتے

اقبال نے غزل کے تمام اشاروں اور علامتوں کو تو لے لیا۔ لیکن غزل کو اتنا مقصدی بنا دیا کہ ہم یہ سوچتے رہ جاتے ہیں کہ اُسے غزل کہیں یا نظم۔ تو کیا غزل کو مقصدی نہیں ہونا چاہیے؟ کہیں کہیں اور گاہ گاہ تو مقصدی یا افادی پہلو غزل میں چار چاند لگا سکتے ہیں لیکن شعور کی جو لرمی، جذبات میں جو حلم و بردباری، آواز میں جو گھلاوٹ اور شعور میں آب و گل کی دنیا کے لیے جو ہرستارائے جذبات اور من و تو کے جو رموز غزل کی جان ہیں وہ اقبال کی غزلوں میں ہمیں نہیں ملتے۔ ایک فرد مجرد کی بلند آہنگیاں نہایت شد و مد کے ساتھ اقبال کی غزلوں میں ہمیں ملتی ہیں۔“ ۳۳

فراق گورکھپوری کی اس رائے پر تبصرہ اور تنقید مقصود نہیں، جہاں یہ رائے صرف یہ دکھانے کے لیے پیش کی گئی ہے کہ جب فراق جیسا بڑا نقاد اقبال کی غزل پر رائے ظاہر کرتا ہے تو اس کی بنیاد کسی پرانے اور ماضی بعید کے تاثر پر قائم معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہال جبریل سامنے رکھ کر اقبال کی غزل پر رائے زنی کی جائے تو شاید لکھنے والا مختلف نتائج اخذ کرے۔ اقبال کی غزلوں میں سوز و گداز کی سی کیفیت اور تغزل کی چاشنی بدرجہ اتم موجود ہے۔ تغزل اقبال کے کلام کی ایک ایسی خصوصیت ہے جس سے اُن کی نظمیں بھی متصف ہیں۔ خود فراق گورکھپوری نے ۱۹۳۶ء میں اپنے ایک مضمون میں لکھا تھا :

”۔۔۔ یہ تاریخ ادب کی ستم ظریفی ہے کہ کچھ غزل گو محض ناظم ہوتے ہیں اور کچھ نظم کہنے والے (جیسے سر محمد اقبال) بہترین غزل گو ہوتے ہیں اور کبھی کبھی نظم گو ایک وقت داخلی و خارجی خوبیوں سے ستوار دیتے ہیں۔۔۔“ ۳۴

پروفیسر سید وقار عظیم مرحوم نے اپنے ایک مضمون ”اقبال کی نظموں میں رنگ تغزل“ میں تغزل کی خصوصیات کا جائزہ لیتے ہوئے اس کی تعریف یوں کی ہے :

۳۳۔ نقوش نمبر ۴۳ - ۴۴، جولائی - اگست ۱۹۵۴ء، ص ۲۵۰

۳۴۔ اردو غزل گوئی از فراق گورکھپوری، شائع کردہ ادارہ فروغ اردو، لاہور - ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۲

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں ؟
 کار جہاں دراز ہے ، اب میرا انتظار کرا !
 یہ مشتِ خاک ، یہ صرصر ، یہ وسعتِ افلاک
 کرم ہے یا کہ ستم ، تیری لذتِ ایباد
 قصور وار ، غریب الدیار ہوں ، لیکن
 ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد !
 مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
 الہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد !
 تو سری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ
 تیرے پیمانے میں ہے ماہِ تمام اے ساق !
 میں کہاں ہوں تو کہاں ہے ؟ یہ مکان کہ لامکان ہے ؟
 یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی ؟
 ہو نقش اگر باطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
 کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

بالِ جبریل کی غزلیں لب و لہجہ ، رنگ و آہنگ ، لئی زمینوں ،
 لئے قافیوں اور لئے مضامین ، جدت تشبیہ و استعارہ ، لذتِ خیال ، اسلوب
 کی تازگی اور طرزِ ادا کی طرف کی لحاظ سے تکمیل۔ فن کا لادر نمونہ تھیں
 اور چونکہ یہ استشنا چند غزلوں کے ایک دم گنتابی صورت میں سامنے آئی
 تھیں۔ اس لیے روایتی غزل کے بیشتر قارئین نے حیرت کے ساتھ ان پر
 نگاہ ڈالی۔ حد یہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کے بعد بھی بعض لوگ کچھ
 تحفظات کے ساتھ بالِ جبریل کے زیرِ نظر اشعار کو غزل کے زمرے میں
 داخل کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ مثلاً فراق گورکھپوری لکھتے ہیں :

”۔۔۔۔۔ اقبال نے ”بالِ جبریل“ اور ”ضربِ کلیم“ میں غزل کے
 بدن اور چولے میں ایک ایسی شاعری پیش کی جو داخلی ہونے ہونے بھی
 گوشت و پوست کی شاعری سے بہت دور تھی۔ اس امر پر اختلاف رائے
 ہو سکتا ہے کہ اقبال کی غزلیں غزل کی حدود میں آتی ہیں یا نہیں۔ غالب
 نے کہا تھا :

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
 بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر گہمے بغیر

اُردو غزل کی تاریخ میں ہال جبریل کی غزلیات لئے اور اچھوتے مضامین کی بنا پر خصوصی اہمیت رکھتی ہیں۔ ان غزلوں میں خودی ، بے خودی ، عشق ، عقل ، موت ، حیات ، فقر ، جمہوریت ، آمریت ، آزادی ، غلامی ، درویشی ، تعلیم ، مکتب ، مدرسہ ، فرنگ ، تہذیب ، تقدیر ، اختیار ، جبر ، ارتقاء انسانی ، عروج آدم عظمت انسان ، عمل ، جد و جہد اور کائنات وغیرہ سے متعلق مضامین ملتے ہیں اور اُردو غزل کی تاریخ میں پہلی بار اس نوع کے مضامین متعارف ہوئے ہیں۔ شاید ان میں سے بعض مضامین قدیم غزل کے مضامین سے مماثلت اور مشابہت کے حامل نظر آئیں۔ لیکن اگر بتظر غائر دیکھا جائے تو یا تو یہ مماثلت ضمنی اور ثانوی ہوگی اور اگر گہری بادی النظر میں کلی مشابہت ہوگی بھی تو اقبال کے ہاں اس کا معاشرتی ، سیاسی اور عمرانی پس منظر مختلف ہوگا اور اس کی معنویت ، اقبال کے فکری نظام کے سیاق و سباق میں ، خاص اقبال کے نقطہ نظر کی ترجیح ہوگی۔ تاہم بعض غزلیات میں بڑی تعداد میں ایسے اشعار بھی موجود ہیں۔ جن میں غزل کے روایتی مضامین کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ مگر ان کا اسلوب منفرد اور غیر روایتی ہے اور اقبال کے لب و لہجہ کا آہنگ روایتی مضمون کی اسردگی کو توالتی ، جوش اور ولولہ میں بدل دیتا ہے۔ ان غزلیات میں جوش اور ولولے کا رنگ خصوصاً ان مقامات پر دیدنی ہے ، جہاں شاعر نے خدا سے خطاب کیا ہے۔ یا خالق حقیقی سے راز و نیاز کے معاملات کا بیان کیا ہے مثلاً :

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الامان بتکدہ صفات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا ! مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکان خالی
خطا کس کی ہے یا رب ! لامکان تیرا ہے یا میرا ؟
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زباں تیرا ہے یا میرا
تو ہے محیط بیکراں ، میں ہوں ذرا سی آہو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر !

اُردو غزل کی ترقی اور توسیع میں اقبال نے ویسا ہی اجتہادی کارنامہ انجام دیا۔ جیسا خواجہ حافظ نے اپنے زمانے میں سر انجام دیا تھا کیونکہ جہاں تک اُردو غزل کا تعلق ہے۔ دکنی غزل گوئیوں سے لے کر داغ تک مختلف ادوار کے شعراء کے ہاں رسمی اور تقلیدی مضامین کے ساتھ ساتھ کئی ممتاز غزل گو شعراء کے ہاں بہ اعتبار اسلوب اور مواد انفرادیت کا پہلو نمایاں ہے۔ خصوصاً میر، غالب اور آتش کے ہاں متنوع موضوعات، جدت مضامین اور لدوت ادا کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن ہمیشہ مجموعی اُردو غزل مضامین، اسلوب، طرز ادا اور زبان و بیان کے لحاظ سے ایک دائرہ میں سمٹ کر رہ گئی تھی۔ حتیٰ کہ اقبال کے اوائل عمری کے زمانے میں داغ کا کال بھی عاشقانہ مضامین، شوخی اور روزمرہ، محاورہ کے استعمال اور زبان کے چٹخارہ کا مرہون منت تھا۔ مگر یہ دائرہ اقبال کے فکری محور سے مطابقت نہ رکھتا تھا۔ اقبال نے جاوید نامہ (۱۹۲۷ء) کے بعد اُردو زبان میں اپنے خیالات اور تصورات کے اظہار کے لیے جب غزل کی ہیئت منتخب کی تو وہ مضامین جو اقبال ۱۹۰۱ء سے ۱۹۳۰ء یا ۱۹۳۵ء تک اپنی فارسی تصانیف اور انگریزی خطبات میں بیان کرتے آئے تھے۔ اب ہالہ جبریل کی غزلوں میں یہ انداز رمز و ایما بیان کئے ان غزلوں میں نہ تو قدیم غزلوں کے روایتی مضامین نظر آتے ہیں اور نہ اسلوب اور زبان کے متعجب سانچے، اُردو ادب کی تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا انقلاب تھا۔ عام طور پر ایسے انقلابی اقدام سے مفاہمت دیکھنے میں نہیں آتی، اس نوع کے اقدامات پر اکثر شدید رد عمل کے مظاہرے ہوتے ہیں۔ کیونکہ طرزِ سخن پر اُڑنا انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔ اقبال نے نہ صرف ہالہ جبریل کی غزلوں کے حوالے سے اُردو غزل کے لیے نیا آئین اور نیا دستور مرتب کیا بلکہ اسے قابل قبول بھی بنایا۔ یہ قبولیت اقبال کی غزل کے دورِ اول سے لے کر ہالہ جبریل تک کم و بیش تیس تیس سال کی فنی ریاضت اور فکری کاوش کا ثمرہ ہے۔ بہر حال اقبال ایسے فنی مقام پر پہنچ گئے تھے جہاں فنکار اور اس کے مداحین کے درمیان ذہنی یکالکت پیدا ہو جاتی ہے اور ہر دو کے جذباتی قرب کا باعث ہوتی ہے۔ خود اقبال کو بھی اس بات کا احساس ہے۔ وہ ہالہ جبریل کی ایک غزل میں کہتے ہیں :

گئے دن کہ تھا تھا میں انجمن میں

یہاں اب سرے رازداں اور بھی ہیں

کے لحاظ سے کسی نہ کسی ہیئت میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں۔ مثلاً غزل ہی کی مثال پر غور کیجیے۔ جب اقبال مثنوی اسرار و رموز، پیام مشرق اور ہانگ درا کی منظومات میں اپنے فلسفہ و فکر کو بالوضاحت بیان کر چکے تو اس سے متعلق مفرد خیالات جب تخلیقی جذبہ بن کر ابھرتے تو ان کے اظہار کے لیے موزوں تریں ہیئت کی دو صورتیں یعنی غزل یا قطعہ موجود تھیں۔ ایسے مفرد اور منتشر خیال پارے ضرورتِ اظہار کے مطابق قطعہ، غزل یا غزل مسلسل میں ڈھل جاتے۔ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ اگر یہی مضامین اقبال غزل کے پرانے علائم و رموز کے حوالے سے بیان کرتے تو وہ اس کے اظہار و ابلاغ میں کامیاب ہوتے یا ایہام کا شکار ہوتے۔ کیونکہ غزل کے لیے علائم و رموز کا ایک معروف ذخیرہ بنیادی تقاضا ہے۔ اقبال کی غزل کے باب میں یہ تقاضا ان کی مشابہتوں، طویل نظموں اور دوسری منظومات نے پورا کیا اور اقبال کی غزل کے لیے وہ فضا تیار ہوئی جس میں اجنبیت اور غرابت موجود نہ تھی۔ جہاں تک بال جبریل کی غزلیات کا تعلق ہے پیام مشرق اور زبور عجم کے مقابلے میں ان کا رنگ و آہنگ امتیازی شان رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبور عجم کی اشاعت (۱۹۲۷ء) سے لے کر بال جبریل کی اشاعت (۱۹۳۵ء) تک کے آٹھ سالہ وقفے میں خطبات کی تصنیف اور جاوید لامہ کی تخلیق سے اقبال کے تصورات میں اور زیادہ جامعیت آ گئی۔ جامعیت، اجمال اور اختصار غزل کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ اس مرحلہ پر بال جبریل کی غزلیات کا ظہور اقبال کے وجدانی اظہار کا نقطہ عروج بن جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال سے پہلے سوائے خواجہ حافظ کے غزل کے امکانات کا ایسا رمز آشنا اور مزاج شناس شاید ہی کوئی ہوا ہوگا۔ شبلی نعمانی خواجہ حافظ کے باب میں لکھتے ہیں:

”..... اس وقت تک غزل میں عشق و محبت اور محبوب کے حسن و جمال کی تعریف کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا تھا، خواجہ حافظ نے اس دائرہ کو وسیع کر دیا، ہر قسم کے رندانہ، صوفیانہ، فلسفیانہ، اخلاقی خیالات غزل میں ادا کیے اور چونکہ زبان پر بے انتہا قدرت تھی۔ اس لیے کسی قسم کے خیال ادا کرنے میں زبان کی لطافت اور رنگینی میں فرق نہ آیا، یہ غزل گوئی کی معراج تھی، جس کے بعد غزل گو یہ مرتبہ کبھی نہ حاصل ہوگا۔ اور نہ ہو سکتا تھا۔“ ۳۲

ذکر ہوا ، کئی نقاد مکمل طور پر غزل کی صنف تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک حسن و عشق غزل کا بنیادی موضوع ہے اور بال جبریل کی زیر نظر غزلیات میں حسن محبوب کی کیفیتوں اور عاشق سہجور کی وارداتوں کا بیان موجود نہیں ہے ۔

اقبال نے غزل کے دوسرے مضامین مثلاً حسن و عشق کے ناز و نیاز ، معاملہ بندی کی کیفیات ، دنیا کی بے ثباتی ، یاس و نا امیدی ، تقدیر کی ستم ظریفی ، زبانے اور فلک کی ستم شکاری ، رلدی و میخواری ، تصوف کے معارف ، توکل و قناعت ، ہند و موعظت اور اخلاق کو موضوع نہیں بنایا ۔ اور نہ ہی معنی آفرینی ، خیال بندی ، روزمرہ ، عام بول چال اور صنائع و بدائع کے استعمال اور تشبیہ و استعارہ میں جدت طرازی کی روایت سے وابستہ ہوئے ۔ ہانگ درا کی دو ایک غزلوں کے سوا اقبال کی غزل میں تقلیدی رنگ مفقود ہے اور وہ اجتہادی انداز کی حامل ہیں ۔ اس لیے اقبال مروج اصطلاحی معنوں میں غزل گو شاعر نہ تھے ۔ حالی نے قدیم غزل کے سلسلے میں چند اصلاحی مشورے دیتے ہوئے

جدید غزل کا ۱۸۹۳ء میں مقدمہ شعر و شاعری میں تصور پیش کیا اور اس تصور کے مطابق جدید غزل کے ابتدائی عملی نمونے پیش کیے ۔ اگرچہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں نئے سیاسی اور سماجی حالات کے تحت خاص طور پر حالی اور اکبر نے قومی ، معاشرتی اور تمدنی مسائل کو غزل کے مضامین قرار دے کر اجتہادی کارنامہ ضرور سر انجام دیا تھا ۔ مگر قدیم طرز کی غزل گوئی کو غیر معتبر خیال نہ کیا تھا ۔ اقبال نے ۱۹۱۵ء میں قدیم غزل کو بلحاظ مضامین یکسر مسترد کر دیا ۔ اسرار خودی میں ”حافظ صہبہ گسار“ پر تنقید تصوف کے محض سلبی پہلو کو ہدف بنانے تک محدود نہیں ہے ۔ اگر بنظر تعمق دیکھیں تو یہ تنقید قدیم غزل کے موضوعاتی نظام پر تنقید و تعریض کے مترادف ہے ۔

بال جبریل سے پہلے ہمام مشرق اور زبور حجم کی فارسی غزلیات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے غزل کو مخصوص اور محدود مضامین کے حصار سے آزاد کرایا ۔ اور اپنی غزلیات میں نظام خودی کے مختلف اور مفرد عناصر کو پیش کیا ۔ اقبال کا پیغام ایک تخلیقی جوش کی صورت میں نمودار ہوتا تھا ۔ اقبال اپنے خیالات کے اظہار کے لیے کسی ہیئت کو فوقیت نہیں دیتے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فکری زاویے اپنی مناسبت

ہادہ گردانِ عجم وہ عربی میری شراب
مرے ساغر سے جھجھکتے ہیں میرے آشام ابھی

پردہ چہرے سے اٹھا ، المچمن آرائی کر
چشمِ مہر و مہ و انجم کو تماشاں کر
نفوسِ گرم کی تاثیر ہے اعجازِ حیات
تیرے سینے میں اگر ہے تو مسیحائی کر
کب تلک طور پہ درہوزہ گری مثلِ کایم !
ابھی ہستی سے عیاں شعلہٴ سینائی کر

اے رہو فرزانہ ! رستے میں اگر تیرے
گشن ہے تو شبیم ہو ، صحرا ہے تو طوفان ہو

ہالک درا کے تینوں ادوار کی غزلیات کے سرسری جائزہ سے یہ بات واضح
ہو جاتی ہے کہ جیسے عہد بہ عہد نظموں میں اقبال کے خیالات کا ارتقاء
ہوتا رہا ۔ ان کی غزلوں کے مضامین اور اسلوب میں بھی اسی طرح
تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں ۔

زیر نظر مقالہ کے ابتدائی صفحات میں یہ امر طے کر دیا گیا ہے کہ
ہال جبریل کی منظومات ص ۵ تا ص ۱۱۳ ٹکنیک ، ہیئت اور اسلوب
کے اعتبار سے صنفِ غزل کی ذیل میں آتی ہیں ۔ البتہ ص ۱۲ پر غزل
نمبر ۵ جس کا مطلع ہے :

کیا عشق ایک زندگیٰ مستعار کا
کیا عشقی ہائدار سے ناہائدار کا

اور اس کا آخری شعر ہے :

کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

غزل کی ٹکنیک سے انحراف کی مثال ہے ۔ ان اشعار کو غزل کے زمرے
میں رگھنا مشکل ہے ۔ ہال جبریل کی غزلیات کو جیسا کہ ابتداء میں

والدہ مرحومہ کی یاد میں (۱۹۱۵ء) خضر راہ (اپریل، ۱۹۲۲ء)۔ طلوع اسلام (اپریل ۱۹۲۳ء)۔ اقبال کے تینوں ادوار کی اردو منظومات اور غزلیات مع ظریفانہ ستمبر (۱۹۲۴ء) میں مجموعہ کی شکل میں منظر عام پر آئیں۔ لیکن یہاں یہ بات فراموش نہ کرنی چاہئے۔ کہ اقبال کی فارسی میں دو مثنویاں اسرار خودی اور رموز بیخودی بالترتیب ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہو چکی تھیں اور فارسی میں تیسری کتاب پیام مشرق کے نام سے ۱۹۲۷ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کتاب کا ایک حصہ مثنیٰ باقی کے عنوان سے فارسی غزلیات پر مشتمل ہے گویا بالنگ درا کی اشاعت (۱۹۲۴ء) تک اقبال کی شاعری کا صرف مقصد اور موضوع ہی متعین نہیں ہوتا بلکہ ان کے فلسفہ حیات کے بنیادی تصورات اپنی بیشتر جزئیات سمیت فنی اظہار کے مراحل طے کر لیتے ہیں۔ بالنگ درا حصہ سوم (۱۹۰۸ء تا ۱۹۲۴ء) کی غزلیات کی تعداد صرف آٹھ ہے۔ تاہم اس دور کی غزلیات اقبال کی غزل کے ارتقائی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہیں۔ حصہ دوم کی آخری غزل مزاج اور اسلوب کے اعتبار سے حصہ سوم کی غزلیات سے مربوط دکھائی دیتی ہے۔ اور تیسرے دور کی غزلیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے صنفِ غزل کے وسیع تر فنی امکانات کو جانچنے کے لیے جو پیش رفت کی تھی وہ اطمینان بخش ثابت ہوئی۔ نتیجہً اقبال اپنے افکار اور خیالات کو غزل کی ہیئت میں بڑی کامیابی سے ادا کر گئے ہیں۔

ان غزلیات کے مختلف اشعار میں اقبال کے بعض بنیادی تصورات بیان ہوئے ہیں مثلاً خودی، عقل، عشق، تنقید مغرب اور جذبہ ایمان وغیرہ کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ کیجئے۔

تیرے پہانوں کا ہے یہ اے مئے مغرب اثر
خندہ زن ساق ہے، ساری انجمن بیہوش ہے
بے خطر کدو پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشا نے لبِ ہام ابھی
عشق فرمودہ قاصد سے سبک کام۔ عمل
عقل سمجھی ہی نہیں معنیٰ پیغام ابھی
شیوہ عشق ہے آزادی و دھر آشوبی
تو ہے زاری بتِ خالہ ایام ابھی

”..... یہ غزل درحقیقت اقبال کی شاعری میں ایک موڑ کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کی سینائے سخن میں صہبائے ملت کی رنگینیوں کی پہلی جھلک پیش کرتی ہے..... اقبال کی غزلیہ شاعری کے ارتقاء میں اس غزل کی کیفیت ایک تاریخی حقیقت کی حامل ہے۔ یہاں سے ان کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جو اس کا سب سے بلند اور سب سے تابناک دور ہے.....“ ۳۰۔

یہ غزل اپنے موضوع، اسلوب اور پیرایہ، بیان کے لحاظ سے بھی غزل گوئی کے ایک نئے انداز کی بشارت تھی۔

اقبال اپنے قیام یورپ کے زمانہ میں ایک بڑی کشمکش سے گزر رہے تھے۔ وہ اپنی شاعری کی افادیت کے بارے میں شک کا شکار ہو گئے۔ اور آخر سر عبدالقادر کے مطابق آرٹلڈ کے کہنے پر شاعری ترک کرنے کا ارادہ بدل دیا اور آرٹلڈ کی اس رائے سے متفق ہو گئے کہ ان کی شاعری ان کے ملک و قوم کے لیے بھی مفید ہے۔ ۳۱۔ ۱۹۰۸ء کے بعد کی منظومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے ملی اور قومی خدمات کا جو عزم کیا تھا وہ اب ان کا مقصد حیات بن گیا ہے۔ ۱۹۰۸ء کے بعد کے چار پانچ سال میں اقبال نے جو نظمیں لکھیں۔ ان سے ان کے درد، تڑپ اور سوز کا ہتہ چلتا ہے جو ملت اسلامیہ کی درماندگی کے احساس اور خیال کا نتیجہ تھا۔ اس دور کی ابتدائی نظموں میں ”ترانہ ملی“ اور ”وطنیت“ جیسی نظمیں بھی ہیں جن میں اقبال نے برملا طور پر نیشنلزم کے تصور سے رجوع کیا ہے اور ملت اسلامیہ میں ملی جذبہ بیدار کرنے کے لیے اپنی شاعری کو پیغام کا ذریعہ بنایا ہے۔ تیسرے دور کی منظومات پر ایک سوسری نظر ڈالنے ہی سے اقبال کے ملی احساس اور اسلامی جذبہ کی کیفیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس دور کی چند نمائندہ نظموں کے نام تاریخی ترکیب سے مندرجہ ذیل ہیں۔

بلاد اسلامیہ (۱۹۰۹ء) شکوہ (اپریل ۱۹۱۱ء) مسلم (جون ۱۹۱۲ء)
فاطمہ بنت عبداللہ (۱۹۱۲ء) شمع و شاعر (۱۹۱۲ء) حضور رسالت مآب
میں (۱۹۱۱ء) جواب شکوہ (۱۹۱۳ء) خطاب بہ جوانان اسلام (۱۹۱۴ء)

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدہ دل وا کرے کوئی
ہمیز لالہ و گل سے ہے نالہ بلبل
جہاں میں وا نہ کوئی چشم امتیاز کرے

ہالنگ درا کا حصہ دوم ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء کے عرصہ میں لکھی جانے والی منظومات پر مشتمل ہے لن میں غزلیں تعداد میں صرف سات ہیں۔ نظموں کی تعداد بھی زیادہ نہیں بقول شیخ عبدالقادر :

”یورپ میں انہیں شاعری کے لیے نسبتاً کم وقت ملا“ ۲۹۶۔

بہر حال یورپ میں قیام، اقبال کے فکر و فن، نقطہ نظر اور مقصد حیات میں بڑی اہم اور دور رس تبدیلی کا باعث بنا۔ قیام یورپ سے قبل اقبال کو وطن کے سیاسی مصائب اور مسائل کا علاج نیشنلزم کے نظریے میں نظر آتا تھا۔ مگر یورپ میں انہوں نے نیشنلزم کو روہ عمل دیکھا اور اس کے منفی نتائج اور مضرت رساں اثرات کا مشاہدہ کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ نیشنلزم کا تصور بنی نوع انسان کے لیے خطرات کے پہلو رکھتا ہے۔ اس سے اقوام عالم میں باہمی تفاق اور نفرت کو فروغ ملتا ہے۔ علاوہ ازیں اقبال نے مغرب کی تہذیب اور تمدن کی مادی اساس اور غیر روحانی و غیر اخلاق قدروں کا اندازہ کرتے ہوئے انہیں ہدف تنقید بنایا۔ اور اپنے لیے قومی خدمت کا ایک نصب العین قائم کیا۔ ان خیالات کا اظہار اس دور کی غزلوں کے بعض شعروں میں بھی ہوا ہے :

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معار نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
میں ظلمت شب میں لیکے لکولگا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشان ہوگی آہ میری نفس میرا شعلہ بار ہوگا

مندرجہ بالا آخری شعر اس غزل سے لیا گیا ہے جو مارچ ۱۹۰۷ء کی تصنیف ہے اور حصہ دوم کی آخری غزل ہے، بقول مولانا صلاح الدین احمد :

کہوں کیا آرزوئے یدلی مجھ کو کہاں تک ہے
سرے بازار کی رونق ہی سودائے زبان تک ہے
وہ میکش ہوں فروغ سے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوائے گل فراقِ ساقی لا مہربان تک ہے
وہ مشت خاک ہوں ، فیضِ پریشانی سے صحرا ہوں
نہ ہوجھو میری وسعت کی ، زمین سے آسمان تک ہے
سکونِ دل سے سامانِ کشودِ کار پیدا کر
کہ عقدہ خاطرِ گرداب کا آبِ روان تک ہے

ہانگ درا حصہ اول کی نظمیں شاعر کے ابتدائی ذہنی رجحانات کی آئینہ دار ہیں ۔ ان میں نمایاں ترین میلان تجسس اور تلاش و جستجو کا ذوق ہے ۔ شاعر حیات و کائنات کی حقیقت کی تفہیم کا آرزو مند ہے ۔ خصوصاً کائنات کے اسرارِ نہاں کو بے نقاب دیکھنے کے لیے وہ بے قرار اور بے چین نظر آتا ہے ۔ اس دور کی غزلوں میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں ۔ جن سے اقبال کے ذوقِ استفہام کا پتہ چلتا ہے ۔ مثلاً :

کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انسان
کہاں جاتا ہے ؟ آتا ہے کہاں سے ؟
ڈھولکتا بھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

ہانگ درا کے حصہ اول میں اقبال کی نظموں کے حوالے سے اس دور کی غزلوں کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزلوں میں بھی زندگی کی لاپائیداری ، بے ثباتی اور وحدت الوجود کے صوفیانہ نظریے کا اظہار ہوا ہے :

آیا ہے تو جہاں میں مثال شرار دیکھ
دم دے نہ جائے ہستیِ لاپائیدار دیکھ
کہولی ہیں ذوقِ دید نے آنکھیں تری اگر
ہر روکنڈر میں نقشِ کف ہائے یار دیکھ
نہیں بیگانگی اچھی رفیقِ راہ منزل سے
ٹھہر جا اے شرر ہم بھی تو آخر مٹنے والے ہیں

لئے افق کی حینیت رکھتی ہیں۔ اس لحاظ سے اقبال کی حصہ اول کی غزلیں اس متذکرہ لئے افق کا ایک زاویہ قرار ہاتی ہیں۔

اقبال کے دور اول کا کلام لفظ و معنی کے اعتبار سے بڑا دلکش اور پر تاثیر ہے۔ اس دلکشی اور تاثیر میں لئے خیالات اور مضامین کے علاوہ فارسی بندشوں اور اسلوب زبان و بیان کا بڑا ہاتھ ہے۔ اقبال کا یہ اسلوب اور طرز کلام غالب کے انداز بیان سے بڑی قریبی مماثلت رکھتا ہے۔ اقبال اور غالب کے شاعرانہ مزاج میں کافی ہم آہنگی تھی۔ اقبال ابتدا ہی سے غالب کی روش کو عزیز جانتے تھے ۲۸۔

اقبال غالب سے شدید طور پر متاثر تھے اس کا ثبوت وہ نظم ہے جو الہوں نے مرزا غالب پر لکھی ہے اور ہانگ درا کے حصہ اول میں شامل ہے۔ بہر حال اس طولانی تمہید کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ اقبال نے غزل گوئی کے ابتدائی سالوں میں داغ کے رنگ کی غزلوں میں شوخ اور ہلکے پھلکے عاشقانہ مضامین سادہ اسلوب میں بیان ضرور کیے مگر چونکہ غالب سے ان کو طبعی مناسبت تھی۔ اس لیے اقبال کے دور اول کی غزلیات غالب سے ذہنی یگانگت اور مطابقت کی مظہر ہیں۔ غالب کی طرح اقبال کو بھی فکر آفرینی اور خیال انروزی سے فطری رغبت ہے۔ زبان و بیان کے انداز اور خصوصاً تراکیب سازی سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی ان غزلوں کا اسلوب غالب کے اسلوب سے مماثل ہے مثلاً :

ہے طلب بے مدعا ہونے کی بھی اک مدعا
مرغ دل دامنِ ممنا سے رہا گیولکر ہوا
تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدہ عبرت کہ گل
ہو کے پیدا خاک سے رنگین قبا گیولکر ہوا
عذر آفریں جرمِ محبت ہے حسن دوست
عشر میں عذر تازہ نہ پیدا کرے کوئی
اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلم
طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے گوئی

بال جبریل کی غزلیں

تامل تو تھا ان کو آنے میں قاصد مگر یہ بتا طرہ انکار کیا
ترے عشق کی اتھا چاہتا ہوں مری سادگی دیکھ کیا چاہتا
بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی بڑا بے ادب ہوں، سزا چاہتا

عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ ایک مقبول رنگ سخن میں کا
حاصل کرنے کے بعد اس کو جلد ترک کر دینا، آسان نہیں ہوتا۔
اقبال کے لیے داغ کی تقلید چھوڑنے کے بعد نیا انداز سخن اختیار کرنا
اس میں بھی کامیاب رہنا، کیونکر ممکن ہوا۔ اس کے کئی اسباب نظر
ہیں۔ مثلاً (۱) بچپن میں مولانا میر حسن سے عربی و فارسی کی جو کہ
پڑھیں وہ علم و اخلاق سکھانے کے علاوہ ذوق شعری کی تربیت
پڑی مفید ثابت ہوتی رہی ہیں ۲۶۔ (ب) اقبال ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے کی۔
تک فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مزید مطالعہ میں مشغول تھے۔
لہذا عشق و عاشقی اور ہجر و وصال کے معاملات کی جگہ ما بعد الطبیہ
اور حیات و کائنات کے مسائل کی طرف ان کی توجہ منعطف ہو گئی تھی۔
(ج) انگریزی ادب کا مطالعہ اور اس کے اثرات۔ (د) انجمن حمایت
سے وابستگی اور مسلمانوں کی تعلیمی و معاشرتی ترقی سے دلچسپی۔ (ط) ا
مجلس کے مقاصد سے ہم آہنگی۔ (ی) مرزا غالب سے ذہنی رابطہ ۲۷۔
مرسید تحریک کے اثرات خصوصاً شبلی و حالی کے ادبی نصب العین
اتفاق۔ (ع) ملک کی سیاسی صورت حال اور روز افزوں عام بیداری
وسعت علمی و ذہنی وغیرہ۔ جیسے واضح اور چند دوسرے غیر وا
اسباب تھے جو اقبال کی تخلیقی شخصیت کی تعمیر و تشکیل اور لشو و
میں موثر کردار ادا کر رہے تھے۔ ایک توانا اور صحت مند شخص
شخصیت کے بغیر ہالک دراحصہ اول میں شامل نظمیں وجود میں
آ سکتی تھیں۔ یہ نظمیں اوائل بیسویں صدی کی اردو شاعری میں ای

۲۶۔ دیکھیے مضمون (لیاز فتح پوری) رسالہ نگار اقبال نمبر جنوا

۱۹۹۲ء ص ۲۳، اور شعر اقبال عابد علی عابد۔ ص ۶۵۔

۲۷۔ شیخ عبدالقادر نے رسالہ خدنگ نظر لکھنؤ مئی ۱۹۰۲ء کے ۵

میں اقبال پر سوانحی مضمون لکھا۔ اس میں لکھتے ہیں۔ ”(اقبال۔

دیوان غالب سہا آن (سید میر حسن) سے پڑھا“ جادوگر ہندی نواد

ص ۱۳۰۔

کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنا دستور العمل قرار دیا۔ اور یوں اقبال نے غزل کے فرسودہ مضامین اور غزل کے مروجہ اسالیب زبان و بیان کا سمجھنا لہنے کی بجائے اپنے خیال، فکر اور جذبہ کو شعر کے سانچے میں ڈھالا۔ اور اس کے لیے نیا پیرایہ بیان اختیار کیا۔ انہوں نے زبان کو جس طرز اور انداز سے استعمال کیا۔ اس سے بڑی تازگی کا احساس ہوتا ہے۔ اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ اگرچہ اقبال نے ایک غزل گو کی حیثیت سے اپنی شاعرانہ زندگی کا آغاز کیا۔ اور غزل کہنے کی تربیت حاصل کی۔ پھر یہ بھی کہ غزل ہر زمانے کی طرح اس زمانے کی بھی مقبول خاص و عام صنف سخن تھی۔ مگر اقبال نے محض غزل گو رہ جانے پر اکتفا نہ کیا۔ بہر حال بال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ بال جبریل سے پہلے اقبال کی غزل کا مطالعہ کیا جائے تاکہ بال جبریل کی غزل کا تناظر قائم ہو سکے۔

جیسا کہ معلوم ہے بانگ درا پہلی بار ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی اور اس کے ٹائٹل پر جب سے یہ وضاحتی الفاظ (مجموعہ کلام اردو مرتبہ مصنف) اب تک چھپ رہے ہیں۔ اقبال نے ”بانگ درا“ کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر حصہ میں نظموں کے بعد میں غزلیات درج ہوئی ہیں۔ اقبال نے کسی بھی نظم یا غزل کی تاریخ تخلیق یا تاریخ اشاعت نہیں دی البتہ ہر حصہ کا زمانہ سنیں سے ظاہر کیا ہے۔ اقبال کی اس زمانی تقسیم کو عموماً ان کی شاعری کے ادوار قرار دیا جاتا ہے۔

بانگ درا کا پہلا حصہ ۱۹۰۵ء تک کی منظومات پر مشتمل ہے۔ اس میں چھوٹی بڑی ۹ نظمیں اور ۱۳ غزلیں شامل ہیں۔ ان میں وہ غزلیں شامل نہیں ہیں جو اقبال نے زمانہ طالب علمی میں کہیں یا انجمن مشاعرہ وغیرہ کے طرحی مشاعروں میں پڑھیں اور داغ کے رنگ کی غازی کرتی تھیں۔ یا جن کا اسلوب اور لب و لہجہ روایتی غزل سے مماثلت رکھتا ہے۔ تاہم بانگ درا کے حصہ اول میں بھی صرف دو تین غزلیں ایسی ملتی ہیں جن میں داغ کے رنگ سخن اور طرز کلام کا عکس صاف طور پر جھلکتا ہے۔

مگر وعدہ کرتے ہوئے عاز گیا تھی
خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
تیری آنکھ مستی میں ہشیاو کیا تھی

لہ آئے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی
تمہارے پیاسی نے سب راز کھولا
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تلازا

نئے اذہان کے لیے زیادہ قابل قبول رہے ہوں گے۔ اس سلسلے میں تحقیق و جستجو کے بعد حقائق اور کوائف اکٹھے کیے جا سکتے ہیں۔ البتہ علامہ اقبال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کا ادبی نصب العین ان پر واضح ہو چکا تھا۔ انھوں نے داغ و امیر کی شہرت اور ان سے دلچسپی کے باوجود غزل کوئی کو اپنا مطمع نظر نہ بنایا۔ بلکہ ایک شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے باقاعدہ غزل گوئی ترک کر دی تھی۔ بالک درا کی درج ذیل مطلع کی حامل غزل معزن نومبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔

لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لیے

بجلیاں بیتاب ہوں جن کو جلانے کے لیے

(بالک درا ص ۱۰۲)

بالک درا میں اشاعت کے وقت اس غزل کے چھ اشعار مع درج ذیل مقطع خارج کر دئے گئے تھے :

ترک کر دی تھی غزل خوانی مگر اقبال نے ۲۳

یہ غزل لکھی پہاڑوں ۲۵ کو سنانے کے لیے

ترک غزل گوئی کے ثبوت میں یہ مقطع اس لیے پیش کیا جا رہا ہے کہ اس میں محض برائے شعر گفتن، مضمون نہیں پاندھا گیا۔ اس خیال کی حمایت میں شاید اور شواہد بھی دستیاب ہو جائیں۔ مگر اس کا ثبوت خود بالک درا ہی کیا مجموعی طور پر اقبال کی غزلوں اور نظموں کی مقدار کا میزان کرنے سے سامنے آ جاتا ہے اور بڑی آسانی سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے بیسویں صدی کے بالکل آغاز میں یہ فیصلہ کر لیا ہوگا کہ وہ غزل برائے غزل نہیں کہیں گے۔ گویا انھوں نے سکھ ہند اور روایتی غزل گو خیر باد کہہ دیا اور جب کبھی اقتضائے طبیعت کے تحت غزل کہنے کی نوبت آئی تو انھوں نے اپنی غزل کا حالی کی جدید غزل سے رشتہ جوڑا۔ اور مولانا حالی کی صنف غزل میں مجوزہ اصلاحوں

۲۴۔ باتیات اقبال بار سوم - ۱۹۷۸ء - ص ۳۹۲ -

۲۵۔ میان محمد شاہ دین پہاڑوں پر سٹریٹ لاء (باتیات اقبال ،

ص ۳۹۲) -

”نظم کے ایک ایک شعر پر تحسین کے نعرے بلند ہوئے۔ روہوں کا ہن برسنے لگا۔ آلسوؤں کے دریا بہہ گئے اور اس نظم کی ایک ایک کاپی (مطبوعہ) چار چار روپے میں بکی۔“ ۲۱

انجمن حمایت اسلام کے علاوہ اس زمانے میں ایک اور ادبی انجمن قائم ہوئی۔ جس کی مجالس میں اقبال شریک ہوئے۔ انجمن حمایت اسلام اور متذکرہ ادبی انجمن میں اقبال کا حصہ لینا اقبال کی تخلیقی زندگی کا بڑا اہم واقعہ ہے۔ ان کی بدولت اقبال نہ صرف روایتی غزل گوئی سے گریزاں ہوئے بلکہ محض غزل سے آگے بڑھ کر نظم ان کے بھرپور تخلیقی اظہار کا وسیلہ اور ذریعہ بنی۔ مولانا عبدالمجید سالک ذکر اقبال میں خان احمد حسین خان کے حوالے سے اس ادبی مجلس کے ضمن میں لکھتے ہیں۔ ”علامہ اقبال نے اپنی نظم ہالہ اسی انجمن کے ایک اجلاس میں پڑھ کر سنائی تھی۔ ان مجالس کا مدعا یہ تھا کہ غزل کے علاوہ نظم کو بھی رواج دیا جائے۔ چنانچہ میاں شاہ دین کی تجویز پر سب سے پہلے مناظر فطرت پر نظمیں لکھنے کا فیصلہ ہوا۔ پہلا عنوان ہالہ تجویز کیا گیا۔ جس پر اقبال، احمد حسین خان اور بعض دوسرے صاحبوں نے نظمیں لکھیں“ ۲۲۔

ان مجالس میں اس زمانے کے نامور لوگوں کے علاوہ جو شرکاء ہوا کرتے تھے ان میں جو اقبال کے تقریباً ہم عمر تھے ان میں مولوی احمد دین، فوق، غلام بھیک لیرنگ، چوہدری شہاب الدین، شیخ عبدالقادر، میاں فضل حسین اور میاں شاہ دین ہمایوں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان اسماء سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات اس زمانے میں مشرق و مغرب شعر و ادب سے اچھی طرح بہرہ ور نوجوان تھے۔ ان کے عزائم کمں قدر بلند اور مقاصد کتنے جوان تھے۔ اس کا اندازہ ان حضرات کی آئندہ زندگی اور کارناموں سے ہوتا ہے۔ یہ نوجوان شعر و ادب کا بہت عمدہ ذوق رکھتے تھے۔ ادب و فن کے باب میں یقیناً ان نوجوانوں میں دلچسپ اور نتیجہ خیز گفتگو رہتی ہوگی۔ حالی کے مقدمہ شعر و شاعری کا سال اشاعت ۱۸۹۳ء ۲۳ ہے۔ اس کتاب کے مندرجات نئی تعلیم سے بہرہ ور

۲۱۔ اقبال از مولوی احمد دین مرتبہ مشفق خواجہ۔ ص ۱۱۳۔

۲۲۔ ذکر اقبال۔ ص ۲۷۔

۲۳۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی۔ ص ۱۳۔

اس ”سختور ہی سہی“ کی بے ساختگی اور پڑھنے کے بے ساختہ الداز سے سخن فہم سمجھ گئے کہ اردو شاعری کے افق پر ایک نیا ستارہ نمودار ہوا ہے۔ اس غزل میں ایک شعر اور تھا جس کی سامعین نے بہت داد دی اور تقاضا کیا کہ اقبال صاحب اگلے مشاعرے میں بھی ضرور شامل ہوں۔ وہ شعر یہ تھا :

خوب سوچھی ہے ، تہ دام پھٹک جاؤں گا
میں چمن میں نہ رہوں گا تو میرے پر ہی سہی

جب اقبال صاحب دوسرے مشاعرے میں آئے تو انھوں نے ایک اور غزل پڑھی جس کا یہ شعر بہت پسند کیا گیا :

موتی سمجھ کے شان گرمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق الفعال کے ۲۰

اسی غزل کے مقطع میں کہتے ہیں :

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے

اس مقطع سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال روایتی الداز کی غزل سے مطمئن نہ تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے داغ کے طرز اور اسلوب کو خیر باد کہہ دیا۔ علاوہ ازیں چونکہ وہ انگریزی ادب اور فلسفہ کے طالب علم تھے۔ اور طبعاً فکر اور سوچ کا مادہ رکھتے تھے۔ ملک کے سیاسی اور سماجی حالات سے باخبر تھے۔ مسلمانوں کی ہمسالہ اور زبانوں حالت کا درد مندانہ احساس رکھتے تھے۔ حالی اور شبلی کی قومی نظموں کا چرچا عام تھا۔ ”انجمن شاعرہ“ کی ان مجالس کے شرکا میں سے بیشتر کا تعلق انجمن حمایت اسلام سے تھا۔ اقبال بھی انجمن کے مقاصد سے متاثر ہوئے اور انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ منعقدہ ۱۸۹۹ء میں ایک نظم ”والہ یتیم“ کے عنوان سے پڑھی۔ جس نے ہزاروں کے مجمع کو تڑپا دیا۔ مولوی احمد دین کے مطابق :

۲۰۔ نذر اقبال مرتبہ مجدد حنیف شاہد ، مطبوعہ بزم اقبال لاہور ،

اس مجلس مشاعرہ میں لے گئے ۱۶۔ جہاں اقبال نے بھی مشاعرے میں غزل پیش کی۔ ”اس مشاعرہ میں ارشد گورگانی بھی موجود تھے۔ انہوں نے اس کے ساتویں شعر پر بے حد داد دی تھی“ ۱۷۔ شعر یہ تھا

موق صبحہ کے شان کرمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

یہ غزل انجمن مشاعرہ کے رسالے شور محشر دسمبر ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی۔ ۱۸۔ مگر شیخ عبدالقادر ایک دوسری غزل کو اس انجمن مشاعرہ کی پہلی غزل بتاتے ہیں۔ ان کے مندرجہ ذیل دو بیانات کو ملا کر دیکھیے :

”ابتدائی مشق کے دنوں کو چھوڑ کر اقبال کا اردو کلام بیسویں صدی کے آغاز سے کچھ پہلے شروع ہوتا ہے۔ ۱۹۰۱ء سے غالباً دو تین سال پہلے میں نے انہیں پہلی مرتبہ لاہور کے ایک مشاعرہ میں دیکھا۔ اس کے بعد دو تین مرتبہ پھر اسی مشاعرہ میں انہوں نے غزلیں پڑھیں اور لوگوں کو معلوم ہوا کہ ایک ہونہار شاعر میدان میں آیا ہے“ ۱۹۔

دیباچہ ہانگ درا کے اس اقتباس میں سر عید القادر نے متذکرہ غزلوں کی نشاندہی نہیں کی۔ البتہ اپنے ایک مضمون ۲۶ اپریل ۱۹۳۸ء کے روزنامہ امروز لاہور میں اپنے ایک مضمون میں اس اجمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

لاہور میں ایک ”بزم مشاعرہ“ بازار حکیم امین الدین صاحب مرحوم کے مکان پر ہوا کرتی تھی۔ ایک شب اس بزم میں ایک نوجوان طالب علم اپنے چند ہم عمروں کے ساتھ شریک ہوا۔ اس نے ایک سادہ سی غزل پڑھی جس کا مقطع یہ تھا :

شعر کہنا نہیں اقبال کو آتا لیکن
آپ کہتے ہیں ”مغزور تو“ مغزور ہی مہی

۱۶۔ لاہور کا چیمسلی، نقوش شاہہ نمبر ۱۰۳، ص ۳۱، ۳۵، بحوالہ

زنلہ رود ص ۷۸۔

۱۷۔ باقیات۔ ص ۳۸۸۔

۱۸۔ سرود رفتہ۔ ص ۱۳۶۔

۱۹۔ دیباچہ ہانگ درا۔ ص ۷ ط۔

کی عمر سترہ سال تھی ۔۔۔ ۱۱

یہ غزل رسالہ زبان دہلی کے شمارہ ہابت نومبر ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس غزل کا مطلع اور مقطع ذیل میں درج ہیں :

کیا مزا بلبل کو آسا شیوہ بیداد کا
ڈھونڈتی بھرتی ہے اڑ اڑ کر جو گھر صیاد کا
بھول جاتے ہیں مجھے سب یار کے جور و ستم
میں تو دیوانہ ہوں اے اقبال تیری یاد کا ۱۲

مئی ۱۸۹۰ء میں اقبال نے میٹرک کا امتحان سکاج مشن ہائی سکول سے پاس کیا۔ غالب قیاس یہ ہے کہ اقبال اس سے دو تین سال قبل مشاعروں میں شریک ہونے لگے ہوں گے اور یہی وہ زمانہ ہے جب اقبال نے داغ سے غائبانہ تلمذ ۱۳ اختیار کیا۔ داغ کے ساتھ شعروں کی اصلاح کے سلسلے میں کب تک رابطہ رہا ؟ اس کی کوئی حتمی تاریخ سوانح اقبال میں مذکور نہیں ۱۳۔

بہر حال باقیات اقبال ، سرود رفتہ ، نوادر اقبال (مرتبہ عبدالغفار شکیل)، رخت سفر اور روزگار فقیر سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال ۱۸۹۳ء سے متصل آئندہ برسوں میں بھی غزل گوئی میں مشغول رہے۔ ۱۵
ان دنوں بازار حکیماء الدرون بھائی گیٹ لاہور میں انجمن مشاعرہ قائم تھی۔ حکیم احمد شجاع کے مطابق (نومبر ۱۸۹۵ء) کی ایک شام ان (اقبال) کے چند ہم جماعت الہیں کھینچ کر حکیم امین الدین کے مکان پر

۱۔ نوادر اقبال ، مرتبہ عبدالغفار شکیل ، ناشر سرسید بک ڈپو ، علی گڑھ ۱۹۶۲ء ، ص ۹۔

۱۲۔ باقیات۔ اقبال ، بار سوم ۱۹۷۸ء ، ص ۳۷۹۔

۱۳۔ دیباچہ ہالک درا۔ ص ، ز۔

۱۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے مطابق :۔۔۔۔۔ داغ سے اصلاح کا زمانہ

مختصر تھا اور اس کا تعین ۱۸۹۳ء اور ۱۸۹۶ء کے درمیانی عرصہ میں کیا جا سکتا ہے۔ زندہ رود۔ جلد اول۔ ص ، ۷۱۔

۱۵۔ دیکھیے مضمون ”اقبال کے بعض حالات“ از غلام بھیک پرنک ،

مشمولہ مطالعہ اقبال مرتبہ گوہر نوشاہی ص ۱۹-۲۰۔

کے مضامین اتنے ہی زیادہ وسیع اور متنوع ہیں جتنا کہ خود انسان کی زندگی کے حالات و واردات۔ ۱۰۶

مندرجہ بالا گفتگو کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہال جبریل کی وہ منظومات جو ص ۵ سے ص ۱۱۳ تک محیط ہیں۔ فن، موضوع، ہیئت اور اسلوب کے اعتبار سے غزل کی صنف سے تعلق رکھتی ہیں۔ ضربِ کلیم کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کتاب کی اشاعت تک علامہ اقبال اس نتیجہ پر پہنچ گئے تھے کہ ”افکار پریشان“ کو غزل کے نام سے موسوم کرنے میں کوئی فنی اسرار نہیں۔ ضربِ کلیم میں پانچ مختلف صفحات پر پانچ مختلف غزلیں درج ہوئی ہیں۔ ان پانچوں مقامات پر باقاعدہ غزل کی سرخی قائم کی گئی ہے۔ یہ غزلیں اسلوب، طرزِ زبان و بیان اور اندازِ فکر کے اعتبار سے ہال جبریل کی غزلوں سے بڑی گہری یگانگت رکھتی ہیں۔ بہر حال بہت سے نقاد اس پر متفق ہیں کہ صنفِ غزل اور اس کے فن میں اب تک جو امکانات پوشیدہ رہ گئے تھے۔ وہ سب کے سب ہال جبریل کی ان غزلیات میں ظاہر ہو گئے ہیں۔ اس سلسلے میں اقبال کو جو کامیابی حاصل ہوئی۔ اس میں یقیناً اقبال کی جینس (Genius) کا بڑا ہاتھ ہے۔ مگر اس مقام پر پہنچنے سے پہلے اقبال نے غزل گوئی کے میدان میں جو مدارج طے کیے۔ ان کا ایک اجمالی سا جائزہ ضروری ہے کیونکہ کسی منزل کا نقطہٴ عروج، اپنے نقطہٴ آغاز اور ارتقاء مراحل کا منطقی حاصل ہوتا ہے۔

غزل اقبال کی شاعری کا سنگِ بنیاد ہے کیونکہ اقبال کے جو باقیات اور آثار دریافت ہو سکے ہیں۔ ان کے شواہد سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے سکول کے زمانہ طالب علمی میں ہی ان مشاعروں میں شرکت شروع کر دی تھی۔ جو ان دنوں سپالکوٹ میں بھی منعقد ہوا کرتے تھے۔

ڈاکٹر یوسف حسین، نوادرِ اقبال کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

”۔۔۔۔۔ اقبال کی پہلی غزل ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی۔ جب کہ ان

تخلیقی صلاحیت کے مالک ایسے غزل گو پیدا ہوئے رہے جنہوں نے غزل کی تجرید و احیاء میں بھرپور حصہ لیا اور نتیجتاً بلحاظ موضوع اور زبان و بیان غزل کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا۔ برویسر حمید احمد خان نے نہایت اختصار کے ساتھ غزل کی تاریخ بیان کرتے ہوئے بتایا ہے کہ غزل موضوع کے لحاظ سے ایک جدت پسند صنف ہے، وہ لکھتے ہیں:

”۔۔۔ نویں صدی عیسوی میں غزل کا موضوع صرف عشق تھا۔ بعد میں جو اضافے ہوئے اُن کی رفتار یہ تھی۔ بارہویں صدی میں تصوف، سولہویں میں فلسفہ و نفسیات، بیسویں میں سیاسی و عمرانی تصورات۔ تغیر کی یہ رفتار اس قدر سست کیوں ہے؟ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزل نئے موضوعات سے گھبراتی ہے لیکن دراصل اس قدامت پسندی کی تہ میں اظہار و ابلاغ کی کچھ بنیادی مشکلات ہیں جنہیں غزل نظر انداز نہیں کر سکتی۔ واقعہ یوں ہے کہ غزل جدت موضوع سے بیزار نہیں ہے لیکن انداز بیان کی ایک پرانی روایت سے وابستہ ضرور ہے۔ اس وابستگی کے بغیر غزل کمال گویائی سے محروم ہو جاتی ہے۔ دو مصرعوں کی حد کے اندر بہت کچھ کہہ جانا، خاص قسم کی زبان استعمال کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔“^۹

صنف غزل کی طویل زندگی کا راز یہ ہے کہ اس میں زمان و مکان کے تغیرات اور تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں آ جاتی ہیں۔ اگر اس میں ہر زمانے کے خیالات، جذبات اور احساسات کے اظہار و بیان کی ضرورتوں کا ساتھ دینے کی طاقت اور سکت نہ ہوتی تو آج غزل بھی قلعیدہ اور بعض دوسری اصناف کی طرح تاریخ کے سرد خانے میں محفوظ ہوتی اور ہمیشہ کی طرح آج بھی اظہار و ابلاغ کا موثر اور مقبول ذریعہ نہ ہوتی۔

اس جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ غزل ایک ایسی صنف شاعری ہے جس کے امکانات اختتام پذیر نہیں ہوتے۔ مجنوں گورکھپوری کے مطابق:

”۔۔۔۔۔ غزل کا بنیادی یا لغوی مفہوم جو بھی ہو ایک صنف شاعری کی حیثیت سے مضامین اور اسالیب دونوں میں اس سے زیادہ وسعت اور تنوع کا امکان کسی دوسری صنف میں نہیں۔ فارسی اور اردو غزل کے اچھے سے اچھے نمونوں کو سامنے رکھیں تو قائل ہونا پڑے گا کہ غزل

”غزل کے لیے یہ ایک ضروری سی بات قرار پا گئی ہے کہ اس کی بنا عشقہ مضامین پر رکھی جائے۔“^۵

”اگرچہ اصل وضع کے لحاظ سے غزل کا موضوع عشق و محبت کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن ہمارے شعراء نے اس کو ہر مضمون کے لیے عام کر دیا ہے اور اب بھی اس صنف کو محض مجازاً غزل کہا جاتا ہے۔“^۶

در اصل مولانا حالی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ غزل اپنے لغوی معانی سے بلند ہو کر ایک ایسی صنف کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ جس میں ہر قسم کے مضامین بیان کیے جا سکتے ہیں۔ یعنی غزل کی ہیئت اس صنف کی صرف پہچان ہے۔

مولانا شبلی نعمانی کے مطابق بھی ”غزل کا اصلی مایہ خیر عشق و محبت کا اظہار ہے۔“ مگر انھوں نے فارسی غزل کے مختلف ادوار کے تذکرہ میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ مختلف ادوار میں نامور شعراء نے غزل کو وسعت دینے میں اہم حصہ لیا ہے۔ مثلاً خواجہ حافظ کے ذکر میں لکھتے ہیں :

”خواجہ حافظ کا یہ خاص اعجاز ہے کہ وہ ہر قسم کے علمی ، اخلاق ، فلسفیانہ مضامین ادا کرتے ہیں لیکن غزل کی لطافت میں فرق نہیں آنے پاتا ، ہر قسم کے فلسفیانہ اور دقیق خیالات ان کی غزل میں ادا ہو کر رنگین اور لطیف بن جاتے ہیں۔“^۸

غزل کے تدریجی ارتقا کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں اس وقت کے خیالات و افکار کے زیر اثر نئے نئے مضامین غزل میں داخل ہوتے رہے۔ چونکہ غزل کی تاریخ صدیوں پر محیط ہے۔ اس لیے فطری طور پر جمود و تعطل کے زمانے بھی آئے مگر مختلف زمانوں میں

۵۔ مقدمہ ، شعر و شاعری ، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ، ص ۲۰۹۔

۶۔ ایضاً ، ص ۲۱۸۔

۷۔ ”شعر المعجم“ ، حصہ پنجم ، مطبع انوار احمدی ، الہ آباد ،

ص ۹۲۔

۸۔ ایضاً ، ص ۴۳۔

ہے ، غزل کے ایک شعر میں ادا گزرا ہوتا ہے ۔ اس کے لیے ایجاز و اختصار اور بلاغت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس اہمیت کے پیش نظر آہستہ آہستہ غزل کے علائم و رموز کا ایک والر ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے ۔ جو کسی ایک پورے خیال کو صرف دو مصرعوں میں بیان کرنے کی سہولت عطا کرتا ہے ۔ بہر حال غزل کا شعر ایمائی اور اشاراتی پیرائیں اظہار کا متقاضی ہے ۔ علاوہ ازیں لطیف و رنگین زبان ، الفاظ کی چست بندش اور خوبصورت طرز ادا کے امتزاج سے وہ خصوصیت پیدا ہوتی ہے ، جسے تغزل کا لام دیا گیا ہے ۔ تغزل کے بغیر غزل میں دلچسپی ، دلکشی ، رعنائی اور گہرائی پیدا نہیں ہوتی ۔

اس گفتگو کا ماحصل یہ ہوا ہے کہ صنف غزل صرف حسن و عشق کے بیان تک محدود نہیں ہے ۔ البتہ ہیئت کے اعتبار سے وہ بعض فنی پابندیوں پر سختی سے کاربند ہے ۔ جہاں تک زبان و بیان کا تعلق ہے ۔ ہموار اور نرم و لطیف زبان اور رمزیت و ایمائیت سے مملو الداز بیان ہی غزل کے مزاج کو راس آتا ہے ۔

غزل کا موضوع کیا ہے ؟ غزل کے لاقیدین نے اس کا سراغ لگانے کی کوشش میں بڑی دقیقہ رسی سے کام لیا ہے ۔ مثلاً مولانا حالی لکھتے ہیں :

”۔۔۔ غزل کی اصل وضع جیسا کہ لفظ غزل سے پایا جاتا ہے محض عشقیہ مضامین کے لیے ہوتی تھی“۔^۳

مسعود حسن رضوی ادیب ، ڈاکٹر سید عبداللہ ، سید عابد علی عابد ، اور ڈاکٹر عبادت بریلوی نے شمس قیس رازی کی تصنیف ”المعجم فی معایر اشعار المعجم“ سے غزل کے معانی و مفہوم کے حوالے سے غزل کے اصطلاحی لفظ کی وضاحت کی ہے اور سب اس نتیجہ پر پہنچتے معلوم ہوتے ہیں کہ غزل (بنیادی طور پر) عشق و محبت اور اس کے مختلف احوال و کیفیات کا نام ہے ۔ چونکہ اردو غزل کا عمومی موضوع عشقیہ جذبات اور احساسات کا اظہار ہے ۔ اس لیے خاص و عام کے تحت الشعور میں یہ بات رچ بس گئی ہے کہ غزل میں عشق و عاشقی کے مضامین کے سوا جو کچھ بیان ہوتا ہے وہ غزل کے مثنائی ہے ۔ بقول مولانا حالی :

آدم کے خیالات آدم کے متعلق ، طرز دونوں کی غزلیات کے موافق ، یعنی الگ الگ غزل نما لکڑے ہیں۔“ ۳

علامہ اقبال کی یہی رائے بال جبریل کے پہلے حصہ پر منطبق ہو سکتی ہے۔ کیونکہ زبور عجم اور بالی جبریل کی ”غزلیات“ کے طرز اور اسلوب میں مشابہت اور مماثلت ہے۔

اقبال نے زبور عجم کے غزل نما لکڑوں کے طرز کو غزلیات کے موافق کہا ہے۔ ”غزل نما لکڑے“ اور ”طرز غزلیات کے موافق“ کے جملوں سے یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ اقبال کو اُن منظومات یا اشعار کی ہیئت غزل کے قریب دکھائی دیتی ہے۔ مگر نئے مضامین اور نئی زبان کی وجہ سے خود اقبال کو ان منظومات کو بلا تامل غزل کہہ دینے میں ذہنی اور نفسیاتی رکاوٹ محسوس ہوتی ہے۔ ہم غزل نما لکڑوں پر مشتمل اشعار کو غزلیات کہنے میں حق بجانب ہیں یا نہیں اس کا فیصلہ غزل کی ہیئت اور موضوع کا تفصیلی جائزہ لینے پر ہی کیا جا سکتا ہے۔

اگرچہ غزل کسی خاص موضوع کی بابت نہیں ہے مگر غزل کے فنی قوانین بڑے سخت ہیں۔ لہذا غزل کو کو ایک خاص ہیئت اور اسلوب کی پابندیوں کا احترام کرنا پڑتا ہے۔ اردو اور فارسی کی اصناف شعر عام طور پر اپنی خارجی شکل و صورت سے مجیز کی جاتی ہیں۔ ان میں غزل ایک معروف اور مقبول ترین صنف ہے۔ غزل کی پہچان بھی اس کی ہیئت سے متعین ہوتی ہے۔ غزل مفرد اور خود مکتبی اشعار کے ایسے مجموعے کا نام ہے جس کا ایک بحر اور قافیہ (اور ردیف) کے ذریعے ڈھانچہ تیار ہوتا ہے۔ غزل کے پہلے شعر کے دونوں مصرعے ہم قافیہ یا ہم قافیہ و ہم ردیف ہوتے ہیں۔ ایسے شعر کو مطلع کہتے ہیں۔ مطلع کے بعد جتنے اشعار آتے ہیں۔ وہ مطلع کی بحر اور قافیہ کے تابع ہوتے ہیں۔ گویا غزل کے تمام اشعار کا ایک ہی بحر میں ہونے کے علاوہ ہم قافیہ اور ہم ردیف ہونا لازمی ہے۔ غزل کے آخری شعر کو مقطع کہتے ہیں جس میں عموماً شاعر اپنا نام یا تخلص لاتا ہے۔ ایک غزل کے اشعار کی تعداد مقرر نہیں مگر تین سے چارہ تک اشعار پر مشتمل غزل مناسب خیال کی جاتی ہے۔ گویا غزل کو شاعر کو اپنا مضمون جو کسی خیال ، جذبے یا احساس پر مشتمل ہوتا۔

” . . . مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں - (۱) ایک وہ جو Lyric Poetry سے پیدا ہوتی ہے یہ اس قسم سے ہے جو انہوں و شراب کا نتیجہ ہے۔“^۱

بال جبریل کی ایک غزل ہی میں غزل کی زبان سے بے خبر ہونے کا اعلان کرتے ہیں :

لہ زبان گوئی غزل کی ، لہ زبان سے با خبر میں
گوئی دل کشا صدا ہو ، عجمی ہو یا کہ تازی

اس بحث میں پڑے بغیر کہ یہ ’عجز واقعی‘ ہے یا عجز شاعرانہ ، ایک بات ضرور ہے کہ غزل کی زبان لہ ہونے کی جو بات اقبال نے شعر میں کہی ہے وہ اُس امر کی غمازی کرتی ہے کہ اقبال کو احساس تھا کہ ان کی غزل کی زبان اور اس حوالے سے ان کی غزل کے موضوعات یا مضامین غزل کی روایتی زبان اور رسمی موضوعات سے بالکل جدا ہیں -

مولانا عبدالسلام لدوی اقبال کی غزل گوئی کے ادوار کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں :

”ڈاکٹر صاحب کی چند غزلیں بال جبریل کے شروع میں بھی ہیں - اور یہ ان کی غزل گوئی کا چوتھا دور ہے لیکن زبان اور مضمون دونوں حیثیتوں سے ہم ان کو بہ مشکل غزل کہہ سکتے ہیں۔“^۲

مولانا عبدالسلام لدوی کی اس رائے سے مکمل اتفاق نہیں کیا جا سکتا تاہم یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال زبور عجم کی ان منظومات ، جو بال جبریل سے مشابہ ہیں اور عموماً غزلیات قرار دی جاتی ہیں ، کو غزل کہنے سے گریز کرتے ہیں - ۳۱ جنوری ۱۹۲۷ء کے ایک خط میں مولانا کراسی کو زبور عجم کی تفصیل سے مطلع کرتے ہوئے کہتے ہیں :

”زبور عجم ختم ہو گئی ہے ایک دو روز تک کاتب کے ہاتھ چلی جانے کی اور ہندیرہ دن کے الدر الدر شائع ہو جائے گی ، اس کے چار حصے ہیں پہلے حصے میں انسان کا راز و نیاز خدا کے ساتھ ، دوسرے حصے میں

۱۔ اقبالنامہ - جلد دوم - ص ۶۰ -

۲۔ اقبال کامل ۱۹۴۸ء ص ۱۴۷ -

سے کچھ ذہنی تصفیات رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ ہال جبریل کی ”غزلیات“ حصہ دوم کی غزل نمبر ایک سے قبل مندرجہ ذیل چار سطری نوٹ ہے :

”اعلیٰ حضرت شہید امیر المومنین لادر شاہ غازی رحمۃ اللہ علیہ کے لطف و کرم سے نومبر ۱۹۳۳ء میں مصنف کو حکیم سنائی غزنویؒ کے مزار اقدس کی زیارت نصیب ہوئی۔ یہ چند افکار پریشان، جن میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کی گئی ہے، اس روز سعید کی یادگار میں سپرد قلم کیے گئے۔“

”ما از ہنر سنائی و عطار آیدیم“

محولہ بالا سطور میں ”چند افکار پریشان“ کا ٹکڑا غور طلب ہے۔ اسی طرح علامہ نے غزلیات حصہ دوم کی غزل نمبر ۵، ۸، ۱۳، ۱۷، ۲۸ اور ۴۱ کے شروع میں علی الترتیب ”لندن میں لکھے گئے“، کابل میں لکھے گئے، قرطبہ میں لکھے گئے، یورپ میں لکھے گئے، اور فرانس میں لکھے گئے“ کے الفاظ درج کئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ان غزلیات کو متفرق اشعار قرار دیتے ہیں اور ان افکار پریشان، کو غزل سے موسوم نہیں کرتے۔ جبکہ انہوں نے اگلے باب کی سرخی رباعیات جانی ہے۔ نظموں میں تو خیر ہر نظم کو کسی نہ کسی نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ مگر مختلف صفحات پر منتشر قطعات کے سلسلے میں قطعہ کی سرخی قائم کرنے کے بعد اشعار درج کئے ہیں۔ ہال جبریل اور اس کے ہمراہ ”غزلیات“ کا آغاز غزل نمبر ایک کے مندرجہ ذیل مطلع سے ہوتا ہے :

میری لوانے شوق سے شور حریم ذات میں

غلغلہ ہائے الاسان بتکدہ صفات میں

علامہ نے غزلیات کی ترتیب میں کبھی ردیف وار غزلیں جمع کرنے کا طریقہ بھی اختیار نہیں کیا۔ علاوہ ازیں اقبال نے اپنی غزل کے بارے میں کہیں اظہار خیال نہیں کیا۔ البتہ اپنے خطوط میں جہاں کہیں غزلیہ شاعری کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے وہاں غزلیہ شاعری سے بیزار نظر آتے ہیں۔ اکبر الہ آبادی کے لام ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

صدیق جاوید

بال جبریل کی غزلیات کے بارے میں ابھی تک نقاد گروہوں کے عالم میں ہیں۔ وہ یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ بال جبریل کی غزلیات کو نظم قرار دیا جائے یا قطعہ۔ ڈاکٹر یوسف حسین اقبال کی نئے رنگ کی محزل کو غزل نما نظم کہتے ہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور لکھتے ہیں ”اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے“۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے مطابق ”اقبال کے یہاں غزل اور قطعے کے درمیانی فاصلے کم ہو گئے“۔ اس اشتباہ کی وضاحت کے بغیر اقبال کی غزل کا مطالعہ صحیح نتائج کا حامل نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف غزل کے موضوع اور ہیئت کا تعین کر لیا جائے۔ بلکہ غزل کے موضوع اور ہیئت میں ہر دور کے شعراء نے جو تجربے کیے اور غزل کی روایت کو جس طرح بڑھایا اور متاثر کیا۔ اس کی روداد کا خاکہ ذہن میں رکھا جائے کیونکہ اقبال کی غزل کے فنی اور معنوی محاسن کی تصدیق اس پس منظر کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ علامہ اقبال کو غالباً خود ان غزلوں کے بارے میں حتمی فیصلہ کرنے میں تاہل تھا۔ علامہ اقبال نے بانگ درا کے تینوں حصوں میں نہ صرف غزل کے لیے علیحدہ صفحات مختص کیے بلکہ ہر دور کے حصہ غزل کے آغاز میں پورے صفحے پر محض لفظ ”غزلیات“ کا عنوان قائم کیا گیا ہے۔ اگرچہ بال جبریل کا پہلا حصہ غزلوں پر ہی مشتمل ہے لیکن علامہ مرحوم نے اس باب پر ’غزلیات‘ کا عنوان تحریر نہیں کیا۔ پوری کتاب میں کسی دوسری جگہ بھی ’غزل‘ کا لفظ بطور عنوان نظر نہیں آتا۔ بال جبریل کی وہ منظومات جنہیں اردو غزل کے بیشتر ناقدین اور اقبال شناس غزلیات کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ”غزلیات“ قرار دینے میں اقبال، فن غزل کے حوالے

بھی منکر اس لیے ہو (غیر شعوری طور پر سہی) کہ کہیں اس حوالے سے
خود اپنی ذات تک رسائی کا مرحلہ مشکل طے نہ کرنا پڑ جائے۔ اس کے
لیے حوصلہ درکار ہے۔ اپنی حقیقت کا سامنا مشکل، اپنی ذات تک پہنچنے
سے قبل ہی سفر زندگی سے بے زار ہو جانے والے پر علامہ اقبال ان الفاظ
کی مدد سے اظہارِ افسوس کرتے ہیں :

اس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ
دریا سے اٹھی، لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی ۲۳۱

ہر امتحان ایک نعمت ہے جو خود اعتادی پیدا کرتا ہے اور اگلی منزل تک پہنچاتا ہے ۔ حتیٰ کہ ابلیس کا بھی اگر اس اعتبار سے مطالعہ کیا جائے تو ایک پوشیدہ نعمت ہے ، اس لیے کہ وہ آدمی کو کسوٹی پر مہیا کرتا ہے ۔ آدمی پر دم یہ سوچ سکتا ہے کہ میں کتنا راہ سے ہٹا ہوں ۔ کتنا ہستی کی طرف گرا ہوں ، کتنا بلندی کی جانب بڑھا ہوں ، ابلیس ایک خدائی امتحان ہے ۔ اگر وہ نہ ہوتا تو ہمارے ایمان کی سخت جانی کہاں آزمائی جاتی ۔ ہر حال علامہ اقبال عجب سرستی کے عالم میں فرماتے ہیں ۔

ہر اک منتظر تیری پلنار کا	تیری شوخی فکر و کردار کا
یہ ہے مقصد گردش روزگار	کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار
تو ہے فاع عالم خوب وزشت !	بھمے کیا بتاؤں تیری سرنوشت !
حقیقت یہ ہے جامہ حرف تنگ !	حقیقت ہے آئینہ ، گفتار زنگ !
فروزان ہے سینے میں شمع نفس !	مگر تابہم گفتار کہتی ہے بس !
اگر یک سر موے برتر ہرم !	فروغ تجلی بسوزد ہرم ۲۲۱

ہات حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جا کر ختم ہوئی ۔ معراج منہائے ارتقائے آدم ہے اور یہ خودی کی تکمیل کے لیے جادۂ ایمان و یقین ہے ۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی صفات میں خودی کا مگر جلوہ گر ہوئی ۔ لہذا طلسم زمان و مکان ٹوٹ گیا ۔ بقول علامہ

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بے کراں سمجھا تھا میں ۲۳

خدا نے آدم کے اندر قدسی الوار کا ہر تو ڈالا اور اسے الوار کو جذب کرنے کے قابل بنایا گیا ۔ کائنات کی گردش اس کی تربیت پر مامور ، صراط مستقیم کے رہبر اکمل صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سامنے توحید کا سبق قرآن اور سیرت میں موجود ۔ پھر اگر آدمی اپنے اصل وجود تک پہنچے ، اپنی لامحدودیت کی شان اور بان تک رسائی حاصل نہ کرے تو قصور کس کا ؟ مگر آدمی خود شناسی کا بار برداشت نہیں کر سکتا وہ خود اپنے امکانات سے مرعوب ہو کر بھاگ اٹھتا ہے وہ شاید خدا کا

ہے۔ مگر پھر ان کی اپنی ایک حد ہے، جس کے آگے وہ نہیں جا سکتی۔
حضرت علامہ نے نہ جانے یہ خیال قلمبند کرنے سے قبل کس قدر سوچا
ہو گا :

عقل گو آستان سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں ۱۹

لیکن خودی کا جوہر نور یہ ہے۔

خودی جلوہ بدست و خلوت پسند !
سمندر ہے اک بود پانی میں بند !
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے !
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے ۲۰

زماں و مکاں میں رہ جانے والی خرد ہو یا آستان تک پہنچنے والی دانش
ایسے ”حضور“ کی لذت اور نعمت میسر نہیں۔ خود رس انسان ہی خلوت گدہ
قدسی کا منظر دیکھ سکنے کا اہل ہے اور پھر اسی خلوت گدہ قدسی کے
کے انوار کی نسبت سے معرفت ذات پر بھی قادر ہو سکتی ہے، مگر
ظاہر ہے ”مطلق“ کا ہر تو ”طلسم زمان و مکاں توڑ کر“ ہی آگے بڑھے گا

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم زخدا خودی طلب ہم زخودی خدا طلب ۲۱

اور حق یہ ہے کہ آدم کے اندر وہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کا ایک
وجدانی حظ حاصل کر سکے، فقط یہ کہ فکری، نظری، معاشی، جبلی،
خاکی، طبعی و علی ہذا — جملہ استحانات میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس
مشقت سے آدم گھبراتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ اپنی عظمتوں کے تصور سے
بھی اس کا دم گھٹنے لگتا ہے۔ اپنی حسیات اور عقلیات کے قید خانوں سے
لٹکنے کی جرات کہاں، ورنہ کائنات تو خودی کی تکمیل میں مدد ہے۔

۱۹۔ کلیات اقبال حصہ بال جبریل، ص ۴۰

۲۰۔ ایضاً ص ۱۲۷، ۱۲۸

۲۱۔ کلیات اقبال حصہ زبور عجم، ص ۱۱۵

خوشی کا لفظ سن کر آگاہ نہیں ہو سکتا کہ معنی کیا ہے۔ اس طرح جو غم سے آگاہ نہ ہو غم کا لفظ سن کر کچھ نہیں جان سکتا کہ غم کیا ہے ، ہمارے فلسفے کی ساری فصاحت عاجز آ جاتی ہے۔ پھر وہ گفیتیں جو روحانی ہیں اور سرے سے ورائے مادہ ان کی کنہ تک آدم عطاے مادہ فکریات اور عقلیات کے سہارے کیسے پہنچے۔ یہ سارے وسائل محدود رسائی کے مالک ہیں۔ کائنات کی کلیت کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے۔ لہذا ورائے کلیات کے باب اور بھی بے بس ہیں۔ اسلوب احمد الصاری لکھتے ہیں :

”اقبال کا کہنا ہے کہ ہمیں اشیا کا علم جزوی طور پر عطا کرتی ہے ، براہ راست نہیں عطا کرتی۔ اس کے برعکس وجدان کے ذریعے ہمیں حقیقت کا کلی علم حاصل ہو جاتا ہے اور یہ علم سریع اور نفوذ کرنے والا ہوتا ہے۔ اقبال برگسان کے برخلاف ، عقل کے کلیتاً نقیض نہیں ہیں بلکہ زندگی کے معمولات میں اس کے مخصوص وظیفے اور اس کی افادیت کو ایک حد تک تسلیم کرتے ہیں۔ وہ علم کی طرف افقان و خیزان بڑھتی ہے اور حقیقت کو اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کر کے اس کا عرفان بخشی ہے۔ وجدان اس کے مقابل جشمِ زدن میں حقائق کے سینے میں اتر کر ان کے سب راز تمام و کمال ہم پر منکشف کر دیتا ہے“ ۱۷۔

یہ احاطہ پسند وجدان اور کلیت گر وجدان اس وقت تک مہیا نہیں ہوتا جب تک معرفت خداوندی میسر نہ ہو۔ اس لیے کہ خالق اعصار و نگارندہ آفات“ اسی کی ذات ہے عقل زیادہ سے زیادہ کائنات مادی کے ظواہر تک پہنچ سکتی ہے ، حالانکہ حقیقت مطلقہ کے مقابل یہ ادنیٰ مخلوق ہے اور اس کی اصلیت یہی کچھ ہے۔ ”حقیقت“ فقط ایک ہے۔ لہذا علامہ اقبال نے زمان و مکان تک محدود رہ جانے کو زناں داری قرار دیا ہے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکان کی زناری
نہ ہے زمان نہ مکان ! لا الہ الا اللہ ۱۸

جب علم و عقل کی منزل عبور کر کے وجدان کے نور تک رسائی ہوتی ہے تو پھر آدمی کو وہ پتہ ہمارا ہوتا لگتا ہے جو اسے زمان و مکان کا زلاری نہیں رہنے دیتا ، عقل اور خرد کی اپنی مجبوریاں ہیں ، ان کی اپنی افادیت

۱۷۔ نقی اقبال ، مکتبہ جامعہ ، نئی دہلی ، ص ۳۸ ، ۳۹

۱۸۔ کلیات اقبال حصہ ضرب کلیم ، ص ۱۵

وہ شیے اس آیت کریمہ کا مخاطب کیوں کر بن سکتی تھی ۔

و لقد سخرنا لكم ما فى السموات و ما فى الارض جميعاً منه ۱۴

(ہم نے زمین اور آسمانوں میں جو کچھ بھی ہے تمہارے لیے مسخر کر دیا ہے) ۔

قدرتی امر ہے کہ جب آدم کی سمجھ میں یہ نکتہ آ جائے کہ آدم خدا کا نائب ہے اور وہ کائنات میں موجود ہر طاقت کو مغلوب و مسخر کرنے کے قابل ہے تو پھر وہ ایک خدا کے سوا کسی اور کے سامنے جھکنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا ۔ خدا کے حضور میں سجدہ اسے اپنے خدا سے قریب کرتا ہے ، ”و اسجد واقترب“ ۱۵ اور ماسوا حضور کے اس کا سجدہ اسے مخلوق کا اسیر بنا کر خدا سے دور کر دیتا ہے ۔ حضرت علامہ کے نزدیک خود شناسی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ آدم دنیا کی لذتوں ، قوتوں اور فکری قریب کاریوں کا غلام ہو کر نہ رہے ، وہ مسخر کرتا چلا جائے ، جب وہ مادی بندھنوں میں مقید نہ رہے گا ۔ کسی دولت کا ، کسی ہوس کا ، حتیٰ کسی گمراہ کن فلسفے کا بھی غلام نہیں رہے گا تو یہ ثبوت ہوگا اس امر کا کہ وہ توحید کا معنی سمجھ گیا ہے :

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں

جی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا ۱۶

واضح رہے کہ ہمارے دلائل مادی کائنات کے ناقص مشاہدے اور نامکمل فہم کا عطیہ ہیں ۔ ہمارے اسالیب بیان مادی مناظر اور مادی ملاحظات پر مبنی ہیں ۔ پھر وہ ورائے مادہ کوائف کو حیطہ بیان میں کس طرح لائیں ۔ اور جو کچھ ورائے مادہ ہے وہ مادی کلمات اور ان کلمات کی ساختہ اور پرواختہ دلیل کی مدد سے معرض اظہار میں کس طرح آئے ۔ آدمی تو اتنا عاجز ہے کہ وہ غم اور خوشی کے احساس کو واضح کرنے کے لیے مناسب کلمات نہیں رکھتا چنانچہ جو خوشی سے خود واقف نہ ہو وہ

۱۴۔ قرآن حکیم ۴۵/۱۳ ۔

۱۵۔ ایضاً ۹۹/۱۹ ۔

۱۶۔ کلیات اقبال حصہ ہال۔ جبریل ، ص ۲۲ ۔

یہ راز کسی دلیل و برہان سے نہیں کھلتا کہ ایک وجود جو روح کو بھی اپنی ملکیت بتائے اور بدن کو بھی اور عقل کو بھی ، دل کو بھی دماغ کو بھی حتیٰ کہ کہے ”میرا وجدان کہتا ہے وہ کچھ تو نہیں ہو سکتا جس کا وہ مالک ہے۔“ انسان کو اتنا بڑا راز بتایا۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ عقل اور اس کے دلائل اور ان دلائل کے پیدا کردہ فلسفے انسان کی حقیقت کو گرفت میں نہیں لا سکتے ، یہ اس کی وجدانی اور روحانی اہلیت ہے جو اسے نسبتاً زیادہ قربِ حقیقت بخش سکتی ہے لیکن یہ وجدان اس حقیقت کے قریب فقط اس دم پھٹک سکتا ہے جب وہ خدائے خلاق پر کامل ایمان رکھتا ہو اور اس کا پختہ اعتقاد ہو کہ وہ نور مطلق کے کسی گھربوین کے گھربوین حصے کو یا اس کے پرتو کو اپنے اندر کیے ہوئے ، جیسا کہ حضرت علامہ نے فرمایا :

نقطۂ نور سے کہ نام او خودی

زیرِ خاک ما شرارِ زندگی است ۱۲

یہ نور اگر آدم کے حیوانی وجود سے مغلوب ہو جائے اور اس طرح عالمِ تخلیق کے مادی بوجھ تلے دب جائے اور دبا رہے تو وہ ایک عقلمند دو پایہ بن سکتا ہے اور ایک دوپائے کی حیثیت سے خوش گفتار خوش خیال اور خوش فکر تو بن سکتا ہے۔ مختلف علوم میں دسترس بھی حاصل کر سکتا ہے مگر خود اسے اپنی ذات سے آگاہی میسر نہیں ہو سکتی۔ اسے اپنی ذات سے آگاہی ”نور مطلق“ سے آگاہی کی بدولت ہی میسر آ سکتی ہے۔ بجا فرمایا :

خودی کا ستر نہاں لا الہ الا اللہ

خودی ہے تیغِ فساں لا الہ الا اللہ ۱۳

مراد یہ ہے کہ آدمی کا تہ یا خودی یا ذات استعظام پزیر ایک خدا پر کامل ایمان لائے بغیر اور دیگر ہر شے سے منہ موڑے بغیر ممکن نہیں ، اس لیے اگر آدمی صرف مادہ نہیں ، صرف روح بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہے جو جملہ کائنات سے بالا ہے۔ فقط خدا سے نیچے ہے اور ظاہر ہے کہ اسے کوئی ایسی ہی شے ہونا بھی چاہیے تھا۔ ورنہ

۱۲۔ کلیات اقبال ، حصہ اسرار و رموز ، ص ۱۸۔

۱۳۔ کلیات اقبال ، حصہ ضربِ کلیم ، ص ۱۵۔

بھی صرف ”اس“ اور ”اس“ کا مصداق ہے تو پھر مجھے یہ بتا کر
 گھر صاحبِ گمان کون ہے (یہ گمان کا اظہار کرنے والا کون ہے یہ کون
 بول رہا ہے) تو ذرا خود اپنے اندرون میں جھانک کر دیکھو تا کہ پتہ
 چلے کہ وہ جس کا کوئی نشان نہیں وہ کیا ہے ؟ دنیا ظاہر ہے اس کے
 باوصف وہ اپنے اثبات کے لیے محتاج دلیل ہے اور وہ دلیل کسی جبریل
 کو بھی نہیں سوجھ سکتی لیکن خودی (من، میں) پوشیدہ ہو کر بھی
 دلیل سے بے نیاز ہے ، ذرا غور تو کر آخر یہ راز کیا ہے ؟ — تحقیق خودی
 کے لیے اپنے آپ میں ڈوب جا ، اور پھر پورے یقین کے ساتھ انا الحق کا
 نعرہ لگا ، پورے یقین کے ساتھ اپنے ہونے کی صداقت کا اعلان کر ، یہ
 تصدیق خودی صدیق بن کے کر) -

واضح ہوا کہ حضرت علامہ کے نزدیک خودی ’من‘ یا ’انا‘ حق
 ہے اور اس کا عالمِ طواہر سے کوئی تعلق نہیں ، اس کیفیت سے
 Lord North bourn ان الفاظ میں متعترض ہوتے ہیں :

“I am not anything that I can observe or feel or think
 about, since observation sensation and mentation imply a
 duality between myself and some subject that is not myself. We
 commonly speak of *my body* or *my soul* as we speak of *my*
feelings or *my hand* or *my dog*. I am certainly nothing that I can
 be said to possess. Then who or what is the ‘I’ that says these
 things. It is not my body. It is not my soul. . . . what am I?” ۱۰

حضرت علامہ نے مختصر الفاظ میں آدم کی ماہیت ان الفاظ میں بیان

کی ہے :

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
 خدا کا راز ہے ، قادر نہیں ہے جس پہ سخن
 زبانہ صبحِ ازل سے رہا ہے بحرِ سفر
 مگر یہ اس کی لگ و دو سے ہو سکا نہ کہن!
 اگر نہ ہو تجھے الجہن تو کھول کر کہہ دوں
 وجود حضرتِ اسان ، نہ روح ہے ، نہ بدن ! ۱۱

“Religion in the Modern World,” Suhail Academy, - ۱ .

- Lahore, p. 76

۱۱۔ کلیاتِ اقبال ، حصہ ضربِ کلیم ، ص ۵۷ -

perception.”^۸

آدمی کی یہ اہلیت کہ وہ اپنی ذات سے بھی وراء و بالا ہو سکتا ہے اسے اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے ادراک کے عمل کا ادراک کر سکے، وہ خود اپنے اعمال کا جائزہ بھی لے سکتا ہے اور تجزیہ بھی کر سکتا ہے۔ یہی نہیں خود اپنے مدرکات کی بھی چھان پھٹک کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب واضح ہے کہ وہ فقط مادی وجود نہیں۔ اس کے خاکی پیکر میں کوئی شے ہے۔ جو اوپر سے تشریف لاتی ہے۔ آدمی نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ وہ روح و بدن دونوں سے برتر کوئی ہستی ہے۔ اس لیے کہ وہ کہتا میری روح، میرا بدن، میری جان، میری دانش، میری فکر، میرا دماغ، میرا دل، میری دیوانگی، میری حماقت و علوی ہذا لقیاس — تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ میں کون کہتا ہے۔ یہ روح و بدن کی ملکیت کا دعوے دار میری روح، میرا بدن کہنے والا کون ہے؟ — یہ ”میں“ حقیقت ہے، اس کا عرفان باہر کی طرف دیکھنے سے حاصل نہ ہوگا، اندر دیکھنے سے ہوگا۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں :

اگر کوئی کہ من وہم و گمان است
نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ دارائے گمان کیست؟
یکے در خود نگر آن بے نشان کیست؟
جہاں پیدا و محتاج و لیلیٰ!
نمی آید بہ فکر جبرئیلے
خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است!
یکے اندیش و دریاب این چہ راز است
بہ خود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گود صدیق۔ خودی شو؟

اگر تو یہ جانتا ہے کہ ”میں“ صرف وہم و گمان ہے اور اس کا ظہور

“He (man) does not understand the vast veiled universe into which he has been cast for the reason that he does not understand himself. He comprehends but little of his organic process and even less of his unique capacity to perceive the world about him, to reason and to dream. Least of all does he understand is his noblest and most mysterious faculty; the ability to transcend himself and perceive himself in the act of

وصف بکر میں مقابلاً کم تر ، اور پس ، وجدانی امکانات پر انسان میں موجود ہیں ، کمی یشی کے ساتھ ، مگر یہ امکانات متوسط درجے کے عام انسانوں کی دسترس سے بعید نہیں ، بشرطیکہ وہ ان امکانات کی جانب متوجہ ہوں اور ان کی تربیت کا اہتمام کریں ، یہ الگ بات ہے کہ آدمی اپنے معمول کا قیدی ہو کر رہ جاتا ہے ۔ چولکہ حواس خمسہ ظاہری ہی سے اس کا کام چل رہا ہے لہذا ان سے آگے بڑھنا از رہ عادت ، پسند نہیں ، جس طرح اب وہ سائنسی ہتھیاروں ، اوزاروں اور آلوں کا عادی ہو گیا ہے ۔ اور بہت سے معاملات میں اپنے جوہری قویٰ سے کام لینے کے بجائے آلات کا سہارا لینے لگا ہے ۔ پہلے یہ چمک کر دواؤں کے اجزائے ترکیبی بنا سکتا تھا اب تجزیے کے لیے مشین پر اعتماد کرتا ہے ۔ پہلے لہمس سے بخار معلوم کر لیتا تھا ، اب تھرماسیٹر کا محتاج ہے ، پہلے بڑی سے بڑی گنتی خود کر لیتا تھا ، ضرب تقسیم میں ماہر تھا ۔ اب کمپیوٹر سے کام لیتا ہے ۔ گویا پہلے اپنے ظاہری حواس کا قیدی تھا اب ساتھ ساتھ سائنسی اوزاروں کا بھی قیدی ہو کر رہ گیا ہے ، بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے اوزاروں کے لیے خود ایک اوزار کی حیثیت اختیار کر گیا ہے ، یوں دیکھیں تو ماننا پڑتا ہے کہ سائنسی ایجادات نے آدمی کو اپنے من سے مزید دور کر دیا ہے ، اشیاء کے برجستہ فہم کی اہلیت مزید پس پردہ چلی گئی ۔ اس کے معنی یہ ہونے کہ انسان کے پوشیدہ امکانات کے باب میں اب انکار اگر شدید تر ہو جائے تو عین معمول کے مطابق ہوگا ۔ پہلے قادرالوقوع کمالات کو کرامات کہہ دیا تھا ، اب سرے سے انکار کر دیا جاتا ہے ، اور انکار کی اساس یہ کہ ہماری سائنس یہ اور یہ نہیں بتاتی ، انکار کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ سائنس کی مشینیں آدمی کی تخلیق ہے ، اور آدمی خدا کی تخلیق ، آدمی کو اللہ نے کسی ذرۂ قدسی سے بھی نوازا ہے ، اور اسے محض روحانی قوت کی روشنی کے ذریعے دیکھایا جا سکتا ہے ، سائنس ایک ہتھیار ہے جو حواس خمسہ ظاہری کا مددگار ہے ، اور جس پر انحصار کرنے کے بعد خود حواس خمسہ ظاہری بھی اپنی اصلی اہلیت اور قابلیت کو ضعیف کر لیتے ہیں ، آدم ان سائنسی آلات سے خود شناسی کا کام کیوں کر لے ؟ امکانات آدم کی توسیع آلات کے توسط سے نہیں ہو سکتی ، اس کے نہائی امکانات ، روحانی قوت کی افزائش کے باعث فہم کی دسترس میں آ سکتے ہیں ، حضرت علامہ فرماتے ہیں :

کے معاشرے میں جب کوئی فرد دوسروں سے بہت بلند واقع ہو تو دو صورتیں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ یا تو معاشرہ اپنے فرد کو فرید یا منفرد پا کر اس کا دشمن ہو جاتا ہے، جیسے پیغمبروں اور ہادیوں کا ہوتا رہا یا فائق افراد کے بت بنا لیتا ہے اور ہوجا کرنے لگتا ہے، ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کے بقول ”وقت کے ساتھ ساتھ جوں جوں معاشروں کا ذہنی اوسط بلند ہوتا جاتا ہے، توں توں فائق افراد کی استثنائی حیثیت کم ہونے لگتی ہے اور وہ دیوتا کی سطح سے اتر کر عام انسانی سطح سے قریب ہونے لگتے ہیں“۔ ۵۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکابر کے وہ جوہر جو کبھی گرامات دکھائی دیتے تھے رفتہ رفتہ محض کمالات رہ جاتے ہیں۔ ان میں کوئی عنصر خارق عادت یا غیر معمولی دکھائی نہیں دیتا، آخر افراد آدم کے گرامات ہیں کیا؟

Dr Harley Williams لکھتے ہیں:

“A miracle might be described as an abnormal transfer of normal energy — a marvel, an oddity, a rarity — but within the rules, yet spontaneous and unpredictable”.

گویا معمول کی کوئی انسانی طاقت اگر غیر معمولی اور خارق عادت انداز میں جلوہ گر ہو تو اسے گرامات تصور کر لیا جاتا ہے، وہ ایک حیرت ناک بات، اعجوبہ اور نادر امر قرار پاتی ہے تاہم وہ قواعد کے اندر ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس میں برجستگی پائی جاتی ہے اور پیش گوئی کے دام سے آزاد ہوتی ہے، عام انسانی توسط سے بالا یا برخلاف کسی چیز کا وقوع پذیر ہونا گرامات ہے مگر وہ کوئی بھی شے ایسی نہیں ہوتی جو محال اور بے اصول ہو۔ ایسے غیر معمولی اعمال کو منظر عام پر لانا انسانی دسترس سے باہر نہیں، اس لیے یہ محال اور بے اصول اور بے ضابطہ امر نہیں، فرق محض اتنا ہے کہ کسی آدمی کے یہاں یہ اہلیت نسبتاً زیادہ ہوتی ہے اور کسی کے یہاں کم، گہیں اس اہلیت کو تربیت دینے پر زیادہ زور صرف ہوتا ہے اور کہیں کم۔ یہ وہ بات ہے جو ہر انسانی طاقت و اہلیت کے باب میں کہی جا سکتی ہے، یہ وصف زہد میں قدرے زیادہ تر اور وہ

۵۔ ایمان والمعرفۃ والفلسفۃ، دارالمعارف قاہرہ، ص ۱۳۶، ۱۳۷۔

۶۔ “A Doctor Looks at Miracles, Antony Blond London, ed, 1959 p. 11.

something of the character of this larger self”^{۲۲}

جیسا کہ پہلے بیان ہوا اپنے مانوس جہان محدود کی حدود کو روحانی اور وجدانی جہان کی صورت میں وسعتوں سے توازن خوف پیدا کرتا ہے اس کا سبب محولہ بالا مصنفہ ان الفاظ میں بیان کرتی ہیں :

“There are many who shrink from the suggestion of any real existence beyond the world of sense, and any more, who habitually live as if there were none. . . . They are afraid of other values, because to know them would mean to have to live by them.”^{۲۳}

اپنی بڑی حیثیت کا علم ہو جانے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اسی حیثیت کی شان کے تناسب سے زندگی بسر کرنا پڑے گی۔ انسان اپنی بڑائی کے تصور سے گھبراتا ہے کیونکہ بڑا بن کر جینا بعض ایسے مطالبے کرتا ہے جن کو پورا کرنا بے پناہ بے آرامی سے ممکنار ہونے کے مترادف ہے، آدمی مٹی سے پیدا ہوتا ہے اور حضرت علامہ کے بقول شروع شروع میں اس کے وجود کا مادی و خلتی پہلو حاوی بھی رہتا ہے۔ ”اس لیے وہ مٹی کے قریب ہی رہنے میں سکھ محسوس کرتا ہے یہ جادی اور لباتی وجود ہے، خاکستان سے دوری بے آرامی کا باعث بنتی ہے، حیوان کو حرکت کرنا پڑتی ہے، رزق کی تلاش میں اپنی جگہ چھوڑنا پڑتی ہے، دوڑ بھاگ کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ تاہم حیوانی سطح بھی جبلی سطح ہے یا یوں سمجھیے کہ متحرک مشین کی سطح ہے، زمین ہی کے ساتھ رابطہ رہتا ہے، زمین ہی میں خوراک ڈھولڈنا اور جیسی صورت میں خوراک ملے اسی صورت میں کھانا، کوئی چولہا، ہنڈیا اور مرچ مسالہ نہیں جس کا تکلف کرنا پڑے، کوئی حقوق و فرائض کا جھگڑا نہیں، گویا حیوانی سطح جادی اور لباتی سطح کے مقابل بے آرام ہونے کے باوصف انسانی سطح کے مقابل نہایت ’ہر سکون سطح ہے۔ کوئی حیوان مرضی کا مالک نہیں، اختیار و شر اس کی دسترس میں نہیں لہذا کوئی حیوان ارتکابِ گناہ نہیں کر سکتا، دوپاپوں

“Beyond the five senses” Basil Blackwell Oxford, -۲
p. 12.

Ibid. p-1 -۲

Reconstruction p. 106. -۳

کھانے لگتا ہے ، اگر بھیجے کی پشت کی جالب روشنی ہو اور سامنے دیوار تو وہ اپنے وجود سے بڑا سایہ دیکھ کر ڈر جاتا ہے ، جیسے گو آپ سر سے اونچا کریں تو خوف کھاتا ہے ، وہ سر سے اوپر اچھالے جانے کی لذت سے ذرا دیر کے بعد آگاہ ہوتا ہے ۔ بڑا ہو کر بھی جب کسی اونچے مینار پر زندگی میں پہلی بار چڑھے تو اس کا دل لرزے لگتا ہے ، گھبرانے بھی لگتا ہے ۔ آدمی کی نظروں کے سامنے یک دم وسیع میدان آجائے جس کی وسعتیں ناپیدہ کنار معلوم ہوں تو جب بھی رعب سا طاری ہو جاتا ہے ۔ اس مرعوبیت کے باعث یہ امر ہوتا ہے کہ آدمی اپنی نظروں کی محدود فضا کے ساتھ مانوس ہو چکا ہوتا ہے ، اسے جب اچانک بلندی ، گہرائی یا وسعت سے واسطہ پڑے تو یہ صورت حال خلاف معمول یا غیر معمولی ہوتی ہے ، لب لباب یہ کہ آدمی خود اپنی حسی حدوں کے پھیلنے سے لرزتا ہے ۔

پھر اگر عالم یہ ہو کہ حواسِ خمسہ ظاہری کی پھیلتی ہوئی سرحدیں خوف طاری کر دیں تو آدمی داخلی حسیات کا سامنا آسانی کے ساتھ کیوں کر کرے ؟ داخلی حسیات تو اس کی حدود اور اس کے آفاق کو بہت ہی پھیلا دیتی ہیں ، یہ کیفیت مادی اور طبیعی جسم کے ساتھ ساتھ روحانی وجود کی جانب متوجہ ہونے کا نام ہے ، خارجی حسیات ایک قید خانہ ہے ، اندرونی حسیات کی طرف لوٹنا اس قید خانے سے نکلنے کا نام ہے مگر جس طرح کوئی پرندہ جو پنجرے کی فضا سے مانوس ہو گیا ہو کھلی فضا کو آسانی سے برداشت نہیں کرتا اور گھبرا کر بار بار پنجرے کے اندر کی طرف بھاگتا ہے ، اسی طرح افراد بھی حسیات ظاہری کے پنجرے میں آسودگی محسوس کرتے ہیں ، داخلی حسیات اور وجدان کی وسعت کا سامنا کرنے کی جرأت نہیں رکھتے ۔ L. Margery Bazett روحانی قوی کے باب میں اس طرح روشنی ڈالتی ہیں :

“If we consider these powers that take one into the world beyond our senses, we shall find that they are extended functions of the spirit, which seeks to exceed the limits imposed upon it by the physical body and by this physical world.

To Function in that realm implies an expansion of the self, a pressure of the soul to come into its own ; and the one who contacts that greater world of supersense comes to understand

علامہ اقبال اور آدم کی خود گریزی

محمد منور

حضرت علامہ اقبالؒ نے اولادِ آدم کو خطاب کر کے بڑی دل سوزی کے ساتھ کہا تھا :

اپنی جہاں را ، خود رائد بینی ! تا چند نادان غافل نشینی !
 نورِ قدیمی ، شب را بر افروزا دست کلیمی ، در آستینی !
 بیرون قدم نہ از دورِ آفاق تو پیش ازینی ، تو پیش ازینی !

”تو دلیا کا معائنہ تو کرتا ہے مگر اپنی ذات پر نظر نہیں ڈالتا ، اے حقیقت سے بے خبر اس طرح کب تک غافل پڑا رہے گا ۔ ”تو نورِ قدیم ہے یعنی ”نور اور ازل کا ہر تو ہے ۔ ”تیرا فرض ہے (جہالت) شب کی تاریکی کو روشنی میں تبدیل کر دے ، ”تو بد بیخیا کے مانند ہے ، مگر یہ کہ اپنی ہی آستینی میں پوشیدہ ہے ، تو اس وقت بھی تھا جب کائنات نہ تھی ، تو (اپنی ذات کی ”رو سے) اس کائنات سے بڑا ہے ، اس لیے سمجھے اس دور آفاق کی حدود سے باہر قدم رکھنا چاہیے ۔“

گویا نورِ ازل کا ہر تو ہونے کے باعث ، حضرت علامہ کے نزدیک ، آدم کی اہلیتوں کی کوئی حد نہیں ، آدم کے امکانات کی وسعتیں بے نہایت ہیں لیکن دکھ یہ ہے کہ آدم خود اپنی ذات سے بخوبی آگاہ ہونے اور اپنی حیثیت کو پہنچانے کی جانب راغب نہیں ہوتا ۔ جب اسے یہ بتایا جائے کہ وہ جتنا محسوس ہو رہا ہے درحقیقت اس سے بہت ہی زیادہ ہے تو اسے پریشانی لاحق ہونے لگتی ہے بلکہ اپنی بڑائی کے تصور سے بھی خوف

چند نئی مطبوعات

قیمت

۱۔ منتخب مقالات اقبال ریویو - اردو
مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی
۴۵/- روپے

۲۔ اقبال اور بھوپال - از سہیا لکھنوی
۴۲/- روپے

۳۔ اتقان العرفان فی ماہیة الزمان
حکیم محمود احمد برکاتی
۱۰/- روپے

Price
Selections from the Iqbal Review
Compiled by : Dr Waheed Quraishi Rs. 50/-

یہ نہ کہہ اک شاعر ہندوستان جاتا رہا
 پیشوائے نسکتہ منجانِ جہاں جاتا رہا
 باعثِ ماتم، زمانے کو ہے موت اقبال کی
 کارواں رویا گمہ میر کارواں جاتا رہا
 اب کہاں سے لائیکا گوئی حقیقت میں نظر
 آہ! اسرارِ خودی کا راز داں جاتا رہا
 نصیبِ ماضی میں تحریکِ عمل باقی نہیں
 اب سنیں کیا ہم کہ لطفِ داستانِ جاتا رہا
 نالہٴ غم میں وہ کیفیت نہ پائی جائے گی
 آج ذوقِ شیوہ آہ و فغان جاتا رہا
 اب زبانِ خامہ پر پڑ ہی گئی مہرِ سکوت
 وحشت رنگیں بیان کا قدر داں جاتا رہا ۱۱

یہ غزل خود وحشت کو بھی بہت پسند تھی - ۱۹۴۶ء میں ، میں نے ایک روز آپ کی خدمت میں عرض کیا حضور! براہ کرم مجھے اپنی ایک بہترین فارسی غزل اپنی تحریر سے عنایت فرمائیں تو بے حد ذرہ نوازی ہوگی۔ انہوں نے ازراہ شفقت میری درخواست پر یہ غزل لکھ دی :

ع صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبال^۹

کا پس منظر اوپر پیش کیا جا چکا ہے۔ اس زمین میں اقبال کی غزل بھی موجود ہے۔ اب ذیل میں وحشت کی اس غزل کی نقل لذر قارئین ہے تاکہ وحشت اور اقبال کے فارسی کلام کا رنگ واضح ہو سکے۔ اس زمین پر اقبال کی غزل اہل نظر قارئین گرام کی نظر سے گزری ہوگی اس لیے اقبال کی غزل پیش نہیں کی گئی :

نہ گوش کس برآوازم نہ چشم کس براحوالم
نمی دافم چرا در بزم بیدردان ہمی لالم
حریف کل نیم اما کشم جور جہانے را
دوین گلشن ہرلگ سبزہ بیگانہ ہا سالم
نخواہم دید اے صیاد دیگر آشیان خود
در اندک مدتی لذر قفس گردد پرو بالم
ہاں ذوق تن آسانی ہاں غفلت ہاں مستی
ندارد ہیچ فرق از سالہائے رفتہ ، امسالم
اگر ہنگالہ قدر من نمی دانندچہ غم وحشت
صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبال^{۱۰}

۲۱ اپریل ۱۹۴۸ء میں شاعر مشرق ، ملت اسلامیہ کے لوحہ خوان اور مصور پاکستان علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہماری محفل وطن سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوئے تو طوطی ہنگال ، عاشق اقبال ، علامہ رضا علی وحشت کلکتوی نے نہایت والہانہ انداز میں خراج عقیدت کے یہ پھول پیش کیے :

- ۹۔ ترانہ "وحشت نسخہ" کراچی دوسرا ایڈیشن ص ۷۷
۱۰۔ اس غزل کے قلمی نسخہ کا عکس راقم کی تازہ کتاب "حیات وحشت" میں شامل ہے۔

”جاوید نامہ“، ”پیام مشرق“ اور ”اسرار خودی“ میں ملتی ہیں۔ وحشت کے ہاں بھی عشق حقیقی کے موضوع پر کثرت سے اشعار ملتے ہیں۔

یہ وہ عہد تھا جب ہر صنف کے ہر گوشے میں اقبال کی آوازیں گونج رہی تھیں۔ اوپر کی سطروں میں جن عوامل و کوائف کا احاطہ کیا گیا ہے ان کی روشنی میں اس امر کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ فکر اقبال سے وحشت کا متاثر ہونا ایک قدرتی امر تھا۔ لیکن یہ بات بھی لائق توجہ ہے کہ اقبال کے انداز میں وحشت کے ہاں فارسی میں طرز فکر تو ضرور ملتا ہے لیکن اس شدت سے نہیں جس شدت سے غالب و حافظ کے رنگ میں ملتا ہے۔ وحشت نے اقبال کی کوئی تقلید نہیں کی۔ ان سے براہ راست اثر قبول نہیں کیا۔ دونوں کا رنگ جدا جدا ہے۔ یہی حال اقبال کا تھا۔ اقبال، حافظ اور غالب کے علاوہ پاک و ہند و عجم کے دوسرے اساتذہ معین سے متاثر ضرور تھے لیکن جس حد تک افکار اقبال پر مولانا روم کے اثرات غالب ہیں، اس حد تک دوسروں کے نہیں۔ اس ضمن میں اقبال اور وحشت کے فارسی کلام کا ایک مختصر تقابلی جائزہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا۔ اقبال کی زمین پر وحشت کی ایک فارسی غزل ملاحظہ فرمائیے :

دل از مستی آن لرگی مستانہ می رقص
کہ از ذوق سرورش کعبہ و بت خانہ می رقص
لہ تنها از نشاطِ منے ہمیں پیانہ می رقص
ہر قص آئند چون ساغر کشان میخانہ می رقص
کدامی گیسوئے برہم بسر آراستن دارد
کہ یارب در کف مشاطہ اشب شانہ می رقص
چو از حد بگذرد سوزِ محبت اشک و اسوز
بہ بزم سوختن پروانہ با پروانہ می رقص
ہالسا شوخی سازش مرا تعلیم فرما شد
تہد در سینہ دل گوئی کہ بیتابانہ می رقص
خوش آن محفل کہ روشن میکند شمع جال رو
سپند آما دران جا وحشت دیوانہ می رقص^۸

پختہ مشقی ، مضمون آفرینی کے گہائے رنگا رنگ سے گلستانِ سدا بہار بنا ہوا ہے اور کاظم حسین عشر لکھنوی کے الفاظ میں :

”سب سے ہالا تر اور لائق تحسین یہ امر ہے بلکہ اس کو مشقِ کمال یا کمالِ مشق کہنا چاہیے کہ فارسی بندشوں میں ادائے خیال کے وقت کسی مقام پر کہیں الجھن نہیں - جو مضمون ہے وہ موتی کی طرح صاف ، جو غیل ہے وہ بالکل پاک و پاکیزہ - یہی طریقہٴ بلاغت کی جان اور یہی انداز فصاحت کی روح ہے - تمام دیوانِ دہلی اور لکھنؤ کی زبان کا اصل نمونہ ہے“۔

وحشت کے اردو کلام میں جہاں میر کا سوز و گداز ، مومن کی جدت آمیز تراکیب اور غالب کی مضمون آفرینی و لطف بیان پایا جاتا ہے وہاں فارسی میں عرفی شیرازی ، شیخ علی حزیں ، شیخ سعدی ، ظہوری ، نظیری صائب جیسے اساتذہ کی بلند پروازی ، شیریں کلاسی اور نکتہ آرائیوں کی چمک دسک سے دیائے تخیلات پُر نور نظر آتی ہے۔ وحشت کے قانون غزل نے حافظ شیرازی کی شمع افکار سے بھی روشنی پائی ہے اور امیر خسرو کے انوارِ تصوف سے بھی پاکیزہ ، خیالات ، سنجیدہ رجحانات ، عارفانہ تصورات وحشت کی شاعری کا طرہٴ امتیاز ہے۔ یہی وہ راہ طلب ہے جس پر گارزن ہو کر شاعر سالہا سال کی مشق کے بعد عشقِ حقیقی کی روحانی لذتوں سے آشنا و بہرہ ور ہوتا ہے اور بقول مولانا روم :

ہرچہ گویم عشق را شرح و بیان چوں بہ عشق آیم خجل باشم ازاں

گفتہ او گفتہٴ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

ہر نفس آواز عشق می رسد از جب و راست
ما بہ فلک می رویم عزم تماشا گراست

مولانا روم کا یہی وہ جادو ہے جس نے علامہ اقبال کو نہ صرف اپنا گرویدہ بلکہ روحانی فرزند بنا لیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال کی دیائے افکار میں اسلام ، تصوف ، حقائق و معارف کا رنگ بھرنے میں مولانا روم ہی کے تخیلات و تصورات کا کرشمہ ہے جس کی بہترین مثالیں اقبال کے

لازم ہے کارواں کو رہے آپ مستعد
شرمندہ دم۔ جرس۔ کارواں نہ ہو

علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان جیسی مقتدر شخصیتوں کی گراں قدر آرا وحشت کی فارسی شاعری کے بارے میں بھی سندِ آخر کا حکم رکھتی ہیں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

”فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نمونہ ہے۔ شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والوں کے دل پر چھوڑ جائے، سو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجہ اتم موجود ہے“ ۵۔
اور مولانا ظفر علی خان رقم طراز ہیں :

”مولانا وحشت ریختہ گوئی کے فن میں ہی بد طولی نہیں رکھتے بلکہ آپ کا فارسی کلام بھی اُستادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے“ ۶۔

حقیقت یہ ہے کہ اُردو شاعری جس قدر وحشت کی رہیں منت ہے، وہ اربابِ ادب سے ہوشیدہ نہیں۔ لیکن فارسی شاعری بھی ان کے بارِ احسان سے سبکدوش نہیں ہو سکتی۔ الٰہیں فارسی شعر و ادب سے بھی فطری مناسبت تھی۔ اس زبان میں اہلِ زبان جیسی قدرت رکھتے تھے۔ فارسی زبان اپنی جن خصوصیات کے لیے ممتاز ہے، ان کے کلام میں وہ خصوصیات بدرجہ اتم موجود ہیں۔ فارسی میں شعر کہنا دشوار نہیں لیکن فارسیت پیدا کرنا یقیناً دشوار ہے۔ برصغیر پاک و ہند کے فارسی شعراء میں اُردو زبان کی ہو نہیں جاتی، لیکن وحشت کا شمار بلاشبہ عہدِ حاضر میں صفِ اول کے ان فارسی گو شعراء میں ہوتا ہے جن کا کلام اس عیب سے پاک ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے کلام کا بیشتر حصہ اُردو اور کم تر حصہ فارسی شاعری پر محیط ہے لیکن یہی کم تر حصہ اتنا کافی اور خاصا ہے کہ فارسی میں ان کی قادر الکلامی، نکتہ منجی، بلند پروازی،

۵۔ وحشت کے نام علامہ اقبال کے ایک مکتوب سے اقتباس مشمولہ
”نقوش و آثار“، ص ۹۶۔

۶۔ مولانا ظفر علی خان کے اُس تبصرے سے اقتباس جو دیوانِ وحشت (مطبوعہ ستارہ ہند پریس کلکتہ، ۱۹۱۰ء) کے بارے میں روزنامہ زمیندار لاہور، مورخہ ۲۴ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا تھا۔

بدیسی نظام کے خلاف علم بغاوت بلند ہو چکا تھا۔ سامراجیوں کی عیارانہ پالیسی ”لٹاؤ اور حکومت کرو“ ناکام ثابت ہو چکی تھی۔ انگریزوں کی بے جا ہشت پناہی نے مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کا حوصلہ بڑھایا اور انہوں نے مسلمانوں کو اقتصادی و سیاسی طور پر ایذا پہنچانے میں کوئی کسر نہ اٹھا نہ رکھی، لیکن مسلمان بیدار ہو چکے تھے۔ وہ مسلم قومیت کا مفہوم سمجھ چکے تھے۔ وہ اپنا حق منوالا خوب جانتے تھے۔ انگریزوں اور ہندوؤں پر مسلمانوں کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی تھی :

باطل سے دینے والے اے آساں نہیں ہیں ہم
سو بار کر چکا ہے تو امتحان ہمارا

وحشت نے اپنے سیاسی اشعار میں اس زمانے سے تاریخی پس منظر کو نہایت خوبی سے پیش کیا۔

ترے غمزدے لڑا دیں گے مسلمان کو مسلمان سے
ترے عشوے بھڑا دیں گے برہمن کو برہمن سے

مسلمان سرزمین ہند پر آٹھ سو سال حکومت کر چکے تھے۔ وہ ایک چادر، جانباز و جانثار قوم کی حیثیت سے ہمیشہ سر بلند رہے۔ ہندوؤں کی اسکیمیں ناکام ثابت ہوئیں۔ انگریزوں کا قلع قمع ہوا :

پابندی رسوم کو سمجھا ہے ہندی
زناں چھین لیں گے ابھی برہمن سے ہم

مسلم لیگ کی تحریک نے زور پکڑا تو قائد اعظم کی قیادت میں سارے برصغیر کے مسلمان ایک پلیٹ فارم پر متحد ہو گئے۔ ۱۹۴۰ء میں علامہ اقبال کے تصور پاکستان اور ۱۹۴۷ء کی قرارداد پاکستان کی چھاؤں میں مطالبہ پاکستان کے نعروں سے برصغیر کی فضا گولج اٹھی تو کانگریس نے انتقامی کارروائیوں کی ہوا اور تیز کر دی۔ اقبال کے ساتھ ساتھ وحشت کا یہ پیغام بھی بنگال کے گوشہ گوشہ میں پھیل گیا :

گیا رنگ انتقام خزاں کا ہو دیکھیے

ڈرنے لگے ہیں جوش بہار و خزاں سے ہم
یہ کیسی کثرت گل ہے یہ کیا رونق ہے گلشن کی
جگہ کا ہے گواہ ہو گی جہاں میرے دشمن کی

حمیت اور جذبہ قومیت کی روح پھونک دی تھی۔ مولانا حالی کی سمدس ”سد و جزر اسلام“ نے اردو شاعری کا رخ پھیر دیا تھا۔ سیاسی و سماجی مسائل، مغربی تہذیب و تعلیم پر اکبر الہ آبادی کی کھلی تنقید اور شعریت کے ساتھ طنز و مزاح کے تیر و نشتر کے حوالے سے مغرب زدہ ماحول کو ایک نئی اور انقلابی سمت موڑنے کی مساعی جاری تھی۔ اس سلسلے کی آخری کڑی، ”ہالہ اور صدائے درد“ کے خالق علامہ اقبال کے اعجاز شعر:

ع جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
کی پیہم لہریں بساطِ کائنات پر ابھر رہی تھیں :
سوئے والوں کو جکا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلہٴ آواز سے

یہ وہ زمانہ تھا جب وحشت کا عنفوانِ شباب تھا۔ شہرِ کلکتہ وحشت کا وطن و مسکن تھا۔ کلکتہ جو اُس وقت سیاست و انقلاب کا مرکز تھا۔ ان کی آنکھوں کے سامنے کئی ہی تحریکات نے جنم لیا اور کتنے ہی انقلابات رونما ہوئے۔ کالگریس، مسلم لیگ، خلافت، احرار، تقسیم بنگال، ترک موالات وغیرہ جیسی تحریکوں نے مسلمان ہند کو کڑی آزمائشوں کے راستوں پر ڈال رکھا تھا۔ ان حالات و واقعات کا وحشت کی زلدگی پر اثر انداز ہونا لازمی تھا۔ وہ فطرت کی طرف سے ایک حساس دل اور بیدار دماغ لے کر آئے تھے۔ حبِ وطن ایک فطری جذبہ ہے۔ وحشت بھی اس جذبہ سے سرشار تھے۔ فخلِ آزادی سنگینوں کی چھاؤں، شمشیروں کے ساہوں اور شہیدوں کے لہو سے پروان چڑھتا ہے۔ متحدہ ہندوستان کا دور غلامی ایک ایسے بحران سے گزر رہا تھا کہ ایثار و قربانی کے بغیر برطانوی سامراج کا خاتمہ ممکن نہ تھا۔ جہاں پنجاب میں اقبال کی یہ آواز بلند ہوئی:

ہویدا آج اپنے زخمِ نہاں کر کے چھوڑیں گے
لہو رُو رُو کے محفل کو گلستانِ کر کے چھوڑیں گے

وہاں سر زمین بنگال میں وحشت نے اہلِ وطن کو جوشِ طلب سے اس طرح آگاہ کیا :

ہمارے گلِ متقاضی ہے خونِ بلبل کی
کہ یہ بھی چاہیے رنگینیِ چمن کے لیے

میل دور بیٹھ کر ان دو ہم عصروں میں جو ذہنی قربت تھی اس کی مثال شاذ و نادر ہی ملتی ہے بلکہ اس ہمہ پھی ، افرائیری ، خود سری و خود نگری کے دور میں تو اخلاص و ایثار کی ایسی باتیں مراسر مفقود ہیں ۔ علامہ اقبال وحشت کے نام اپنے ایک مکتوب گرامی میں تحریر فرماتے ہیں :

”میں ایک عرصے سے آپ کے کلام کو شوق سے پڑھتا ہوں اور آپ کا غائبانہ مداح ہوں ۔ دیوان تقریباً سب کا سب پڑھا اور خوب لطف اٹھایا ۔ ماشاء اللہ آپ کی طبیعت نہایت تیز ہے اور فی زمانہ بہت کم لوگ ایسا کہہ سکتے ہیں ۔ آپ کی مضمون آفرینی اور ترکیبوں کی چستی خاص طور پر قابلِ داد ہے ۔ فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نمونہ ہے ۔ شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والے کے دل پر چھوڑ جائے تو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجہ ”اتم موجود ہے ۔““

علامہ رضا علی وحشت کلکتوی نے ایک بلند مرتبہ غزل گو کی حیثیت سے جو شہرت و نام وری حاصل کی اسے تاریخ ادبِ اُردو کبھی فراموش نہیں کر سکتی ، لیکن ان کے کلام کے غائر مطالعے سے ان کی شعری تخلیقات کا ایک اور اہم گوشہ ہمارے سامنے آتا ہے جو ان کی قومی نظموں اور سیاسی و ملی اشعار پر مشتمل ہے ۔ یہ نظمیں اور اشعار حسب الوطنی ، انسان دوستی اور حریت و قومیت کے بے پایاں جذبات سے لبریز ہیں ۔ ان میں اسلام کے زریں نظریات ، اخوت ، مساوات اور انسانی آزادی کا عکس ہے ۔ زندگی و بیداری کا روح افزا پیغام ہے ۔

وحشت نے ایسے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں جو مشرق تہذیب اور اسلامی تمدن کا گہوارہ تھا ۔ وہ اسلامی تعلیمات اور علوم شرقیہ سے اچھی طرح بہرہ ور تھے ۔ جب انھوں نے شعر و ادب کی دنیا میں قدم رکھا تو داغ دہلوی اور امیر مینائی کا طوطی بول رہا تھا ۔ یہ ان کا آخری دور تھا ۔ محمد حسین آزاد کے طرزِ جدید کی شاعری کی بنیاد پڑ چکی تھی ۔ سرسید احمد خاں کی تحریر و تقریر نے مسلمانوں میں احساسِ حریت ، قومی

۴۔ ”معاصرین اقبال کی نظر میں“ از محمد عبداللہ قریشی ، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور ، بہ اشتراک اقبال اکادمی لاہور ، ص ۷۸ ، بھوالہ نقوش و آثار ، شائع کردہ قرآن منزل ، ڈھاکہ ، ص ۶۶ ۔

یقین ہے کہ ہمارے دوحہ مولانا رضا علی وقت کا کلام اپنی قدر گرا کے رہے گا اور ان کے دیوان کی کئی دفعہ چھپنے کی نوبت آئے گی۔“ ۴

اُردو ادب کے لیے یہ امر خوش آئند ہے کہ زمانے کی ناقدی اور مولانا وحشت کے اندیشہ کے باوجود مولانا ظفر علی خاں کی یہ ’پر خلوص آرزو اور دل سے لکھی ہوئی ہشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ کلامِ وحشت کی قدر و قیمت روز بروز بڑھتی ہی گئی۔ نہ صرف وحشت کی زندگی میں بلکہ ان کی وفات کے بعد بھی الہیں عزت و احترام کا وہ مقام عطا ہوا جو اُردو کے بہت کم شاعروں کو ہوا۔ دیوانِ وحشت کے بعد ان کے کئی مجموعہ ’منظومات چھپے اور اربابِ فکر و دانش سے خراجِ تحسین وصول کیے۔ ترانہ ’وحشت (مطبوعہ مکتبہ جدید لاہور اور دیگر اشاعتی ادارے کراچی) کے کئی کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، وہ بھی اب لایاب ہیں۔ باقیات، نقوش و آثار (قرآن منزل ڈھاکہ) کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ آج بھی اس کی مانگ موجود ہے۔ وحشت کی اس مقبولیت سے ”دہستانِ مخزن“ کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

سر عبدالقادر اور مولانا ظفر علی خاں کی طرح علامہ اقبال بھی وحشت کے بہت قدردان تھے۔ اقبال اور وحشت کی دوستی اپنی مثال آپ تھی۔ وحشت کے دل میں بھی اقبال کی بے حد قدر و منزلت تھی۔ انہوں نے اہلِ بنگال کی ناقدی و وحشت نا شناسی کا یہ گہ ان الفاظ میں کیا تھا :

خیال تک نہ کیا اہلِ انجمن نے کبھی

تمام رات جلی شمع انجمن کے لیے

لیکن انہوں نے اقبال اور اہلِ پنجاب کی قدر افزائی کا اعتراف نہایت افتخار و البساط سے کیا ہے :

اگر بنگالہ قدر من نمی داند چہ غم وحشت

صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبال

اقبال شناسی و اقبال نوازی کی ایسی مثالیں وحشت کے ہاں جا بجا ملتی ہیں۔ کلکتہ میں کبھی اقبال سے وحشت کی ملاقات ہوئی یا نہیں اس کا مجھے علم نہیں لیکن میں یہ جانتا ہوں کہ وحشت کبھی پنجاب نہیں گئے۔ سینکڑوں

کرتی ہیں اور ملک کے سربرآوردہ اُردو رسائل اپنے حصہ نظم گو آپ کی غزلیات سے زینت دینا داخل فیشن سمجھتے ہیں۔ مولانا کے کلام کا بڑا حصہ ملک کے سخن سنج طبقے تک اگرچہ اس طور پر پہلے ہی پہنچ چکا ہے لیکن ہم اس ضرورت کو ایک عرصہ سے محسوس کر رہے تھے کہ آپ اپنے کلام کا مکمل مجموعہ مرتب کر کے شائع کر دیں تا کہ نہ صرف وہ حضرات جو پہلے ہی اس سے مستفید ہو چکے ہیں اس سے قند مکرر کا لطف اٹھائیں بلکہ ذی مذاق اصحاب بھی اس سے بہرہ اندوز ہو سکیں۔ اس ضرورت کو مولانا نے ڈیڑھ سو صفحات کے ایک دیدہ زیب دیوان کی اشاعت سے پورا کیا ہے۔ جس میں آپ کی مختلف الاعناف نظمیں جمع کر دی گئی ہیں۔

مولانا کے دیوان ہی سے نمونے کے طور پر کسی حصے کا انتخاب کرنا بوجہ اس کے حشو و زائد سے پاک ہونے کے ویسا ہی مشکل ہے جیسا ”دیوانِ حافظ“ کا انتخاب کرنا۔ اس قسم کے ترانوں سے جنہیں سن کر روح وجد میں آتی ہے دیوان بھرا پڑا ہے۔ مولانا وحشت و ریختہ گوئی ہی کے فن لاطولی نہیں رکھتے بلکہ آپ کا فارسی کلام بھی استادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ جس زمانے میں ہزرائل ہائٹس ہرنس آف ویلس رولٹی افروز ہند ہوئے تھے۔ مولانا نے ایک غمخس (اس غمخس کا انگریزی منظوم ترجمہ شری پری ناتھ لائبریرین امپیریل لائبریری کلکتہ نے اسی موقع پر کیا تھا) ہز ہائٹس کی مدح میں تحریر فرمایا تھا۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ شاعر ایک شعر کہتا تھا اور سخن شناس اس کے صلے میں اسے موئے چاندی میں تولتے تھے۔

رضی دانش نے جب یہ شعر کہا :

تاک را سر سبز کن این ابر لیسان در بہار
قطرہ تا منے می تو الد شد چرا گوہر شود

تو دارا شکوہ نے اسے ایک لاکھ روپیہ عطا کیا۔ یا یہ ایک زمانہ ہے کہ نقیل کے جواہر ریزوں کے ایک ایسے بے جا گنجینہ جیسا دیوانِ وحشت ہے، ایک روپیہ قیمت رکھی گئی ہے، لیکن زمانے کی ناقدرانی سے بے چارہ شاعر اپنے دیوان کے سرورق پر غالب کے الفاظ میں یہ اقدیشہ ظاہر کرتا ہے :

تازدیوانم کہ سرمست سخن خواہد شدن
این سے از قسط خریداران کہن خواہد شدن

لیکن باوجود نظم کی کساد بازاری اور ابنائے زمانہ کی تاجداری کے ہمیں

کے قدر شناس تھے اور سب نے جی گھول کر ان کے کلام کی داد دی ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ مولانا وحشت صرف استاد فن و سخن ہی نہ تھے بلکہ تحقیق و تنقید کے میدان میں بھی منفرد مقام کے حامل تھے۔ ان کی نگارشات نظم و نثر دونوں معیاری اور اعلیٰ پایہ کی ہوتی تھیں۔ وحشت کے تنقیدی مقالات جو مخزن میں شائع ہوئے وہ ان کی تنقیدی بصیرت اور محققانہ فکر و نظر کا مظہر ہیں۔ وحشت کا دبستان مخزن سے کیا تعلق تھا اور اہل پنجاب کی نظر میں ان کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ سر عبدالقادر ایک مصرعہ طرح تجویز فرماتے اور اس پر وحشت اور اقبال کی ہم طرحی غزلیں ایک صفحے پر مخزن کی زینت بنتیں۔ عبدالقادر نے وحشت کو مخزن کے حصہ نظم کی ادارت کی پیشکش بھی کی تھی، لیکن وہ اپنی عظیم الفرصتی کے باعث قبول نہ کر سکے۔ وحشت کی شاعری اور انشاء پردازی سے متعلق سر عبدالقادر نے وقتاً فوقتاً جس گراں مایہ خیالات کا اظہار فرمایا تھا وہ مخزن کے اداریوں اور دیگر صحیفوں کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ سر عبدالقادر کلکتہ کے بعض دیگر مقتدر ادیبوں کی پذیرائی بھی فرماتے تھے، جس میں پروفیسر عبدالغفور شہباز کا نام بھی قابل ذکر ہے۔ پروفیسر شہباز کی ایک کتاب کا دیباچہ تحریر فرمایا تھا جو اپنے وقت ہی ان کے ہانگ درہ کے دیباچہ کی طرح مقبول ہوا۔

”دبستان مخزن“ کے تیسرے اہم رکن مولانا ظفر علی خان سے علامہ وحشت کی راہ و رسم کی ابتدا بھی مخزن کے ذریعے ہوئی تھی۔ مولانا موصوف وحشت کی شاعرانہ عظمت اور اخلاص و محبت کے دل سے قائل تھے اور حسب موقع اس کا اظہار بھی فرماتے تھے۔ ۱۹۱۰ء میں جب وحشت کا پہلا شعری مجموعہ منظر عام پر آیا تو مولانا ظفر علی خان نے ان کی فارسی اور اردو شاعری سے متعلق اپنے گراں قدر خیالات کا اظہار فرمایا اور اپنے روزنامہ زمیندار لاہور مورخہ ۲۳ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع کیا۔ اس تبصرے کو مولانا ظفر کے ایات کا ایک لادر نمونہ بھی کہا جا سکتا ہے اور اب یہ نوادرات ظفر کے سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے :

”مولوی رضا علی وحشت گنتی کے اُن سخن وروں میں سے ہیں جن کا کلام اپنی رنگینی و رعنائی کے باعث قبول عام کی سند حاصل کر چکا ہے۔ آپ کی نازک خیالی اور معنی آفرینی ذوق سلیم کے خراج تحسین وصول

وسیع تھا کہ اس نے ”دہستانِ مخزن“ کی صورت اختیار کر لی تھی۔ مخزن کے قلمی معاونین میں متحدہ ہندوستان کی صفِ اول کے اہلِ قلم مثلاً مولانا حسرت موہانی ، اکبر الہ آبادی ، جلیل مالکپوری ، قاضی عبدالغفار ، سجاد حیدر یلدرم ، لوح ناروی اور نیاز فتح پوری شامل تھے۔ زندہ دلان پنجاب میں سر عبدالقادر ، علامہ اقبال ، مولانا ظفر علی خان ، حکیم یوسف حسن ، میاں بشیر احمد ، ڈاکٹر تاثیر ، اختر شیرانی اور حفیظ جالندھری جیسے مشاہیر اُردو اور اکابر ادب کے نام خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ پنجاب کی ان نامور ہستوں میں سر عبدالقادر ، علامہ اقبال ، ظفر علی خان اور حفیظ جالندھری سے مولانا رضا علی وحشت سے دوستانہ تعلقات تھے۔ ان بزرگوں میں بے انتہا خلوص و محبت کے مراسم استوار تھے۔ ان میں آخری دم تک یہ رشتہٴ اخلاص و مروت بذریعہ خط و کتابت بھی قائم رہا۔ اُس زمانے میں لاہور کے ادبی ماحول اور اس کی خصوصیات کا اندازہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کے ان الفاظ سے لگایا جاسکتا ہے :

”علامہ اقبال ، شیخ عبدالقادر ، چوہدری شہاب الدین اس زمانے میں لاہور کی ثقافتی فضا کی روح رواں تھے۔ ان حضرات سے ظفر علی خان کے دوستانہ مراسم بہت جلد قائم ہو گئے۔ ان ہاکال ہستوں کے اجتماع سے دہلی لکھنؤ اور حیدر آباد (دکن) کے علاوہ لاہور بھی اُردو ادبیات کا ایک بہت بڑا گہوارہ بن گیا۔ ان ہستوں کا باہم مل بیٹھنا ہی ادبیاتِ اُردو کی حیاتِ نو کا پیش خیمہ تھا۔ صبح و شام ملاقاتیں ہوتیں۔ بہت سے معاشرتی مسائل زیر بحث آئے اور انہی مباحث کا ماحصل شعر و ادب کا جامہ پہن کر لوگوں کے سامنے آ جاتا۔“

اسی عصری فضا کا ذکر برصغیر کے مشہور و ممتاز اور بزرگ نقاد پروفیسر مجنوں گورکھپوری نے اپنی معرکہ آرا کتاب ”غالب شخص اور شاعر (ص ۱۰۷) میں بھی کیا ہے۔ جس کی چند سطریں یہ ہیں :

”وحشت کے ان معاصرین میں جو کم و بیش ان کے ہم عصر تھے جن سے ان کے تعلقات مخلصانہ تھے۔ سر عبدالقادر ، ڈاکٹر علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان تاریخ ساز ہستیاں تھیں۔ یہ لوگ صدقِ دل سے وحشت

اقبال اور وحشت

وفا راشدی

”مولانا رضا علی وحشت معمولی شخصیت کے آدمی نہیں تھے۔ وہ عالمِ متبحر اور فاضلِ اجل تھے۔ اردو، فارسی اور عربی زبانوں اور ان کے ابیات پر وہ ماہرانہ اور مہیرانہ عبور رکھتے تھے۔ انگریزی زبان پر بھی ان کو اتنی قدرت حاصل تھی کہ اس میں تنقیدیں اپنے زمانے میں اختراعات کا درجہ رکھتی تھیں۔ یہ تنقیدیں زیادہ تر اس دور کے سب سے زیادہ مقتدر اردو جریدہ ”غزن“ لاہور میں شائع ہوتی رہیں۔ دوسرے مسائل اپنے تنوعات کے باوجود اساسی اعتبار سے غزن کے ہم خیال، ہم نظر اور ہم آہنگ تھے۔ اس لیے اگر ۱۹۰۵ء سے ۱۹۲۰ء تک ادبی اور ثقافتی اکتسابات کو کسی دبستان کے نام سے موسوم کیا جائے تو اس کو ”دبستانِ غزن“ کہنا بہت مناسب ہوگا۔ وحشت اسی دبستان کے تربیت یافتہ تھے اور اپنے ہم دبستانوں میں بڑی قدر اور عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔“^۱

پروفیسر مجنوں گورکھپوری جیسے بزرگ نقاد کی یہ رائے کراسی ان کی معرکہ آرا کتاب ”غالب شخص اور شاعر“ (ص ۱۰۴) سے اقتباس ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لاہور کا ماہنامہ ”غزن“ اُس زمانے میں عبدالقادر جیسے یگانہ عصرِ اہل قلم اور ایڈیٹر کی ادارت میں خاص اہتمام اور خاص انداز سے شائع ہوتا تھا۔ قومی کردار کی تعمیر و اصلاح، معاشرے کی تشکیل و تطہیر اور علم و ادب کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں جو کام انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں سرسید احمد خاں کے رسالہ ”تہذیب الاخلاق“ نے کیا تھا وہی کام بیسویں صدی کے آغاز میں ”غزن“ نے کیا۔ پورے برصغیر میں غزن کا حلقہ اتنا

۱۔ ”غالب شخص اور شاعر“ از پروفیسر مجنوں گورکھپوری، ص ۱۰۴۔

سورۃ حجرات سے واضح ہے کہ ذاتیں اور خالدان محض شناخت کے لیے ہیں ، اصلی شرف و فضیلت کا معیار نسب نہیں تقویٰ ہے ۔ علامہ اقبال اسی پر زور دیتے ہیں اور شعوبی ، قبائلی ، نسلی ، لونی اور لسانی امتیازات پر اسلامی لعیب العین کی فوقیت تسلیم کرتے ہیں اور یہی وہ مرکزی نکتہ ہے جہاں سے ہم مذکورہ بالا مسائل کو حل کر سکتے ہیں ۔ باقی رہا لسانی مسئلہ تو اسلام کی عمرانی تاریخ کے مطالعہ میں اس کا جواب موجود ہے ۔ زبانی اظہار کا وسیلہ یہی وہ بت نہیں کہ ان کی ہوجا کی جائے ۔ صدیوں تک تمدنی سطح پر ترجیحات کا ایک اصول قائم رہا ہے جس کی رو سے عربی کو قرآن پاک کی زبان ہونے کی وجہ سے فوقیت حاصل تھی ، عالم اسلام کی ثقافتی زبان فارسی تھی ، سلطان جس ملک میں بھی گئے وہاں کی زبان کو الھوں نے اظہار کا وسیلہ بنایا ۔ جس علاقے میں پہنچے وہاں کی علاقائی زبان ان کے لیے تبلیغ و ہدایت کا ذریعہ بنی ۔ زبان کے ساتھ پرستش کا کوئی شائبہ شامل نہیں کیا گیا نہ ملکی اور علاقائی زبانوں کے درمیان کسی مناقشت کی خبر ملتی ہے ۔ بیسویں صدی سے قبل عالم اسلام میں زبانی جھگڑے کا مسبب نہیں تھیں ، کیونکہ اصل اہمیت زبانوں کو نہیں مطالب کو حاصل رہی ۔ زبان تو اظہار کا وسیلہ ہے جو وسیلہ ہوتا ہے اگر وہ مقصد بن جائے تو اس سے کتنی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ ہمارے لسانی مسائل میں یہی خرابیاں راہ ہا چکی ہیں اور فکر اقبال سے ہم ان پر غلبہ پا سکتے ہیں ۔

محبت کی سطح سے عقیدے اور اقدار تک لے جانے کی جد و جہد در حقیقت علامہ کے تصور وطنیت کی بنیاد ہے۔ مادی اغراض کو روحانی اقدار کے تابع رکھنے کا یہی بنیادی وصف علامہ اقبال کے نزدیک سب سے اہم ہے۔ وطن کو ٹھوس جغرافیائی حدود سے وسیع تر سطحوں پر لے جانے کا عمل تصور ملت کی اساس ہے، اگر اس کے پس پشت دنیاوی اغراض کی بجائے دینی اقدار ہوں گی تو یہ سفر ہمیں عالم اسلام کی فکری وحدت کی طرف لے جائے گا اور اُس کی غایت کی طرف بھی جس کے مطابق اسلام کا نظام بنیادی طور پر عالم انسانیت کے لیے ہے، زبان و مکان کی قیود سے مبرا ہے اور اس میں سارے عالم کے لیے فلاح کا پیغام مضمر ہے۔

اس تئزیبی طریق کار کو علامہ اقبال نے زندگی کے دوسرے دوائر میں بھی اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے لیکن وطن کے تصور کے سلسلے میں اس کی اہمیت کسی طرح فراموش نہیں کی جا سکتی۔ علامہ نے اسے جا بجا مثالیں دے کر واضح کیا ہے اور تاریخ اسلام کے سماجی پہلوؤں سے بھی یہی بات آشکار ہوتی ہے کہ مسلمان جس ملک میں بھی گئے اسی کو اپنا وطن قرار دیا اور وہاں کی تمدنی زندگی کا حصہ بن کر اسلام کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل میں کوشاں ہوئے۔ رسول پاکؐ کی ہجرت میں بھی علامہ کے نزدیک یہی اشارہ موجود ہے کہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اپنے علاقے اور شہر کی محبت کو قربان کیا جا سکتا ہے۔ لم یلد و لم یولد کی وضاحت کرتے ہوئے رموز بے خودی میں فرماتے ہیں :

قوم تو از رنگ و خون بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است^۶

گر نسب را جزو ملت گردم
رخسہ در کار اخوت گردم^۷

ہر گھہا در بند اقلیم وجد است
بے خبر از لم یلد لم یولد است^۸

۶۔ رموز بے خودی، ص ۱۸۸۔

۷۔ ایضاً، ص ۱۸۹۔

۸۔ ایضاً، ص ۱۹۰۔

کا لفظ اہم ہے اور Sink Deeper کا مشورہ ایک علرضی اقدام کے طور پر ہی گوارا کیا گیا ہے۔ اس میں ان مسلمان ممالک کے درمیان فکری رابطے کی جستجو، جہاں جہاں مسلمان ایک اہم اور موثر عنصر کے طور پر موجود ہیں، ایک اہم فریضہ بن جاتی ہے۔ دوسرا اقتباس اشتراکِ زبان، اشتراکِ وطن اور اشتراکِ اغراض اقتصادی کو بنیاد نہیں مانتا۔ اقبال کے نزدیک جب تک اخلاق اور دینی اقدار کسی نظامِ معاشرت کی بنیاد نہیں بنتیں، اس وقت تک مادی ذرائع چنگیزیت کا رنگ اختیار کرتے رہتے ہیں اور اگر مادی وسائل ہی کو اصل اصول تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ اسلام سے متصادم ہو جاتے ہیں، گویا ایک نظریاتی ریاست کے لیے مادی فوائد کو فقط اعلیٰ مقاصد کے حصول ہی کا ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ خود مقصد۔ بصورت دیگر یہ اقدام ”بت پرستی“ کے ذہل میں آنے کا۔ تیسرے اقتباس میں یہ بنیادی نکتہ اٹھایا گیا ہے کہ :

اگر قوم از وطن بودے محذۃ نہ دادے دعوتِ دین بولہب راہ
جس کا بستیہ مطلب یہ ہے کہ اصل اہمیت بنیادی نصب العین اور اقدار کو ہے، مادی فوائد اور مادی وسائل کو نہیں۔ ان تینوں اقتباسات کا مرکزی زاویہ یہی ہے کہ دین اور دنیا دونوں اہم ہیں لیکن دنیا کو دین کے تابع رہنا چاہیے۔

دوسرا اقتباس اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس میں زمان و مکان کا حوالہ آیا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ زمان و مکان کے تصور کی نوعیت اور اہمیت معلوم کرنے میں صرف کیا اور وہ اسے اسلامی معاشرے کے لیے موت و حیات کا مسئلہ قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے مکان سے زمان کے سفر کو مذکورہ اقتباس میں ایک تزیینی تصور بھی قرار دیا ہے اس اعتبار سے اگر ہم علامہ کے فکر کے مرکزی نقطے پر بھروسہ کریں تو ان کے تصورِ وطنیت کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی سطح پر ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اس کے خلاف نہیں لیکن وہ مادے سے روح، مکان سے زمان، اور دلیاوی حقائق سے تجربیدی حقائق کی طرف سفر کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ وطن کو نفسیاتی

میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی لیکن نبیؐ آخر الزمان کی راہ نہ ہوتی۔ نبوتِ مجددیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانونِ الہی کے تابع ہو جو نبوتِ مجددیہ کو بارگاہِ الہی سے عطا ہوا تھا، بالفاظِ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان و السنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے ان کو تمام آلودگیوں سے منترہ کیا جائے جو زمان و مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ”ابدیت“ سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے مقامِ مجددی، یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کا۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرت انسان کو کتنی صدیاں لگیں۔ مگر اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ اقوامِ عالم کی باہمی مغائرت دور کرنے اور باوجود شعوبی، قبائلی، نسلی، لونی اور لسانی امتیازات کے ان کو یک رنگ کرنے میں اسلام نے وہ کام تیرہ سو سال میں کیا ہے جو دیگر ادیان سے تین ہزار سال میں بھی نہ ہو سکا۔ یقین جانیئے کہ دینِ اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسے عمل کو حال کی سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا ظلمِ عظیم ہے خود بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا“۳۔

اقبال کے یہ تین اقتباسات ان کی زندگی کے تین مختلف ادوار سے لیے گئے ہیں۔ تینوں کے درمیان ایک فکری ربط موجود ہے۔ پہلے اقتباس میں علامہ نے جو کچھ کہا ہے اس میں عالمِ اسلام کے حوالہ سے بات کہی گئی ہے۔ مسلمان ممالک کے درمیان جدا جدا ممالک کے طور پر رہتے ہوئے بھی ایک ہم آہنگی کی تلاش ضروری قرار دی گئی ہے۔ اس میں Temporarily

”اگر وطنیت کا جذبہ ایسا اہم اور قابلِ قدر تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اقارب اور ہم نسلوں اور ہم قوموں کو آپ سے پرخاص ہوئی کیوں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو محض ایک عالمگیر ملت سمجھ کر بلحاظ قوم یا قومیت ابوجہل اور ابولہب کو کیوں نہ اپنا بنائے رکھا اور ان کی دلجوئی کرتے رہے بلکہ کیوں نہ عرب کے سیاسی امور میں ان کے ساتھ قومیت وطنی قائم رکھی۔ اگر اسلام سے مطلق آزادی مراد تھی تو آزادی کا نصب العین تو قریشی مکہ کا بھی تھا۔ مگر افسوس آپ اس لکتہ پر غور نہیں فرماتے کہ پیغمبر خدا کے نزدیک اسلام دینِ قیم اور اُمتِ مسلمہ کی آزادی مقصود تھی ان کو چھوڑنا یا ان کو کسی دوسری ہیئتِ اجتماعیہ کے تابع رکھ کر کوئی اور آزادی چاہنا بے معنی تھا۔ ابوجہل اور ابولہب اُمتِ مسلمہ کو ہی آزادی سے پھلنا پھولنا نہیں دیکھ سکتے تھے کہ بطور مذاقت ہی ان سے نزع در پیش آئی۔ چھڈ (فدائہ امی و ابی) کی قوم بعثت سے پہلے قوم تھی اور آزاد تھی، لیکن جب چھڈ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت بننے لگی تو اب قومی حیثیت ثانوی رہ گئی۔ جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں آ گئے، وہ خواہ ان کی قوم میں سے تھے یا دیگر اقوام سے، وہ سب اُمتِ مسلمہ یا ملتِ چھڈ بن گئے۔ پہلے وہ ملک و نسب کے گرفتار تھے اب ملک و نسب ان کا گرفتار ہو گیا :

کسے کو پنچہ زد ملک و نسب را
نہ دادند نکتہٴ دینِ اہلِ عرب را
اگر قوم از وطنِ بودے چھڈ
نہ دادے دعوتِ دینِ بولہب را ۳

حضور رسالت مآب کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپؐ ابولہب یا ابوجہل یا کفارِ مکہ سے فرماتے کہ تم اپنی اُمت پرستی پر قائم رہو ہم اپنی خدا پرستی پر قائم رہتے ہیں، مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور تمہارے درمیان موجود ہے ایک وحدتِ عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضور نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس

مندرجہ ذیل پیرا گراف لکھا ہے :

“For the present every Muslim nation must sink into her own deeper self, temporarily focus her vision on herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics. A true and living unity, according to the nationalist thinkers, is not so easy to be achieved by a merely symbolical overlordship. It is truly manifested in a multiplicity of free independent units where racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common spiritual aspiration.” 2. b.

(۲) ۱۹۱۲ء میں ملت یضاً پر ایک عمرانی نظر، کے عنوان سے علامہ اقبال کے انگریزی مقالے کا جو ترجمہ ملتا ہے اس میں مندرجہ ذیل اقتباس قابل غور ہے :

”مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراض اقتصادی۔ بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے یزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلنے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائلِ مخصوصہ اور شمائلِ مختلفہ پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبتلا ہے۔“

(۳) روزنامہ ”احسان“ میں ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو علامہ کا ایک بیان مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں شائع ہوا، جس میں فرماتے ہیں :

میں فکر و نظر کی کون کون سی مشابہتیں اور کون کون سے اختلافات پیدا ہو چکے ہیں - پاکستانی مسلمانوں کا قومی رشتہ بھارت کے مسلمانوں اور دیگر مسلم ممالک کے ساتھ کیا ہے ؟
 (۴) پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد یہ مسئلہ اہم ہے کہ آیا مغرب کے وطنی تصور کو قبول کرنا ہوگا یا اسے رد کر کے اپنے تشخص کو ملی عزائم کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے ؟
 (د) پاکستان کی قومی زبان اردو ہے - مختلف مسلمان ممالک میں یہ لسانی اختلاف موجود ہے - ایران میں فارسی ، عرب ممالک میں عربی ، پاکستان میں اردو ، انڈونیشیا میں انڈونیشیائی زبانیں ملکی اور قومی سطح پر چل رہی ہیں ، تو پھر اس بات کی تلاش ضروری ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں زبانوں کی کیا اہمیت رہی ہے اور زبانوں کے بارے تیرہ سو سال میں مسلمانوں کا رویہ کیا رہا ہے ؟

ان سوالوں کے علاوہ بھی بہت سے سوال سامنے آتے ہیں جن کے صحیح حل پر ہماری قومیت کی بنیادیں استوار ہو سکتی ہیں - لیکن اترے الجھے ہوئے سوالات کا کوئی مختصر سا جواب تو ممکن نہیں ؛ ہاں غورو فکر کے لیے بعض راہیں ضرور متعین کی جا سکتی ہیں - اس مقالے میں یہی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال کی تحریروں کے حوالے سے بعض مسائل کے بارے میں گفتگو کی جا سکے -

علامہ نے اشعار میں جا بجا وطنیت کے مغربی تصور کی مخالفت کی ہے - اس کے علاوہ ان کی نثری تحریروں میں بھی مسلمان ممالک کی عمرانی تاریخ کی مدد سے مسلمانوں کے تصور وطنیت کے بارے میں بعض بنیادی تصورات ملتے ہیں - اس مرحلے پر جغرافیے اور مجرد تصورات کے درمیان ربط کی تلاش ہمیں پاکستانی قومیت کے اصل بنیاد تک لے جا سکتی ہے - ذیل میں علامہ کی تحریروں سے تین اقتباس پیش کر کے ان کے پس پردہ فکری رشتوں کا سراغ لگانے کی سعی کی گئی ہے تاکہ مذکورہ بالا سوالات کے بارے میں کسی واضح راستے کا تعین ہو سکے -

(۱) علامہ نے The Reconstruction of Religious Thought

in Islam p. 159 میں جغرافیائی اور سماجی حوالے سے

تا آنکہ اُنہوں نے قائد اعظم کے نام اپنے خطوط میں سیاسی پلیٹ فارم سے پاکستان کا مطالبہ پیش کرنے کی تجویز پیش فرمائی ۔

اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور ایسے اسلام سے متصادم شمار نہیں کرتے لیکن جب مغربی ممالک ایک نصیب العین کے طور پر پیش نظر رکھتے ہیں تو اقبال اس صورت حال کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ۔ اس سیاق و سباق میں جب ہم پاکستان اور پاکستانی قومیت کے مسئلے سے دو چار ہوتے ہیں تو کئی پیچ در پیچ معاملات ہمارا راستہ کاٹتے نظر آتے ہیں ۔ ان گونا گوں سوالوں میں سب سے اہم سوالات یہ ہیں :

(۱) پاکستان ایک جغرافیائی حقیقت ہے جس میں مسلمان ہی نہیں دوسری اقلیتیں بھی آباد ہیں ۔ اس حیثیت سے ان اقلیتوں کا یہاں کی سیاسی ، سماجی اور تمدنی زندگی میں کیا کردار ہونا چاہیے ؟ لیز پاکستان کی جغرافیائی وحدت اور دوسرے مسلمان ممالک کے درمیان کیا رشتہ ممکن ہے ؟

(۲) قومی تشخص اور ملی تشخص کیا دو مختلف چیزیں ہیں یا ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو ہیں ؟ اس خطہ پاک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اس اعتبار سے انہی زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے اور پاکستان کو اسلام کی تجربہ گاہ بنانے میں انہیں مؤثر عددی اکثریت حاصل ہے لیکن ایک اسلامی ریاست میں اقلیتوں کی قومیت کس حوالے سے متعین ہوگی ؟

(۳) پاکستان وجود میں آیا تو آبادیوں کی تبدیلیاں ہوئیں ، مقامی اور مہاجر کے استیازات اُبھرے اور تہذیبی سطح پر تغیر و تبدل کے کئی پہلو ظاہر ہوئے ۔ حصول پاکستان سے پہلے یہ علاقہ وسیع تر برصغیر کا سیاسی حصہ تھا اور یہاں کے بسنے والے مسلمان ”ہندی مسلمان“ کہلاتے تھے اب اس برصغیر پر دو ملک ہیں ، بھارت اور پاکستان ۔ دونوں ممالک میں مسلمان موجود ہیں اس لحاظ سے بھارت کے مسلمان پاکستان کے مسلمان الگ الگ ملک کے باشندے ہیں یعنی ہندی مسلمان الگ اور پاکستانی مسلمان الگ ۔ تو ان میں اور پاکستان کے مسلمانوں

مطالب ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ آیا اقبال وطن کی محبت کو تسلیم بھی کرتے ہیں یا نہیں ؟ دوسری طرف خود تصور پاکستان کے داعی کی حیثیت سے علامہ اقبال کی ایک خاص اہمیت ہے اور انہوں نے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں تصور پاکستان کی جھلک ماضی بعید میں ایک امکانی صورت کے طور پر دیکھی تھی۔ اس کے بعد گول میز کانفرنس میں مسلم مندوبین کے رویے کی وضاحت کرتے ہوئے ۶ نومبر ۱۹۳۳ء کو جو بیان دیا اس کا آخری پیرا گراف بڑی اہمیت کا حامل ہے :

”آخر میں میں پنڈت جواہر لال نہرو سے ایک سیدھا سا سوال کرنا چاہتا ہوں۔ جب تک اکثریت والی قوم دس کروڑ کی اقلیت کے کم سے کم تحفظات کو، جنہیں وہ اپنی بقا کے لیے ضروری سمجھتی ہے، نہ مان لے اور نہ ہی ثالث کا فیصلہ تسلیم کرے بلکہ واحد قوسیت کی ایسی رٹ لگاتی رہے جس میں صرف اس کا اپنا ہی فائدہ ہے، ہندوستان کا مسئلہ کیسے حل ہو سکتا ہے ؟ اس سے صرف دو صورتیں نکلتی ہیں یا تو اکثریت والی ہندوستانی قوم کو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مشرق میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے برطانوی سامراج کی ایجنٹ بنی رہے گی یا پھر ملک کو مذہبی، تاریخی اور تمدنی حالات کے پیش نظر اس طرح تقسیم کرنا ہوگا کہ موجودہ شکل میں انتخابات اور فرقہ وارانہ مسئلہ کا سوال ہی نہ رہے“ ۲۔

علامہ اقبال کے ہاں ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۸ء تک ہندی مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا مطالبہ سیاسی افکار کے حوالے سے نمودار ہوتا ہے۔ وہ ۱۹۳۸ء سے لے کر انتقال تک مطالبہ پاکستان کی تفصیلات کا جائزہ لیتے رہے۔ پھر ”گرد وطن“ اور ”تصور پاکستان“ کی درمیانی کڑیاں کس طرح ملائی جائیں گی ؟ وہ تصور وطنیت جس کا آغاز ان کے ہاں جغرافیائی بنیاد سے ہوا تھا اور جس کی پہلی واضح صورت دھرتی پوجا کے طور پر سامنے آئی تھی اسے بہت جلد ترک کر کے علامہ نے اسلام کے ضابطہ حیات کے حوالے سے وطن کے تصور پر غور کرنا شروع کیا۔ اس لئے تناظر میں سب سے پہلے ان کی نظر تہذیبی اساس کی طرف گئی اور یہاں سے رفتہ رفتہ یہ سفر ”مجرد تصورات“ سے ”معاملات“ کی طرف چلا گیا

علامہ اقبال کا تصور وطنیت

وحید قریشی

پاکستانی قومیت کے حوالے سے کئی سوال سامنے آتے ہیں۔ پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے اور حصولِ پاکستان کی جد و جہد کا بنیادی محور یہ احساس تھا کہ ایک ایسا خطہٴ ارض وجود میں آئے گا جو اسلام کی مہربان گاہ ہوگا اور اس اعتبار سے جغرافیائی حدود کا مطالبہ اسلامی قدروں کے نفاذ کا مسئلہ قرار پاتا ہے۔ مغربی تصور وطنیت اور اسلام کے تصور ملت کے درمیان کیا فرق ہے؟ مغرب میں قومیت کا تصور چند بنیادی امور پر مشتمل ہے۔ رنگ و نسل، زبان اور جغرافیہ وہ وحدتیں ہیں جن سے مختلف ملکوں کے باشندے اپنا قومی تشخص متعین کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مغرب کا تصور وطنیت جب ایک نصب العین کی صورت اختیار کرتا ہے تو اسلام کی بنیادی روح سے متصادم ہے کیونکہ اسلام اپنی نوع انسان کی وہ وحدت ہے جو رنگ و نسل و زبان سے بالا تر ہے۔ شروع شروع میں علامہ اقبال مغرب کے تصور وطنیت کے قائل تھے اور انہوں نے وطن کے تصور کو ”بالگِ درا“ کی بعض لفظوں میں ایک روحانی رنگ بھی دیا، لیکن بہت جلد اس اثر سے نکل آئے اور وطنیت کے مغربی تصور کی کھلم کھلا مخالفت کی۔ چنانچہ وطن کو جغرافیے کی قیود سے آزاد کر کے ایک فکری ضابطے کے طور پر ترتیب دیا، ان کی رائے میں :

پاک ہے گرد وطن سے سرِ داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعان تیرا

یہ شعر بظاہر ملک کے جغرافیائی خد و خال کی مخالفت کرتا ہے۔ جب ہم پاکستان یا پاکستانی قومیت کی بات کرتے ہیں تو اس شعر کے معانی و

۱۔ بالگِ درا، ص ۲۲۹۔

شرکت نہ کر سکے۔ جس کا انہیں از حد افسوس تھا۔ مولوی محمد صالح کے نام ۷ جون ۱۹۴۱ء کے گرامی نامہ میں لکھتے ہیں :

”معلوم ہوتا ہے آپ اور حضرت خواجہ صاحب میرے تار اور خط کو فراموش کر گئے یا ممکن ہے تار کا مطلب صحیح نہ سمجھا گیا ہو اور خط نہ ملا ہو۔ میں نے تار اور خط دونوں میں لکھ دیا تھا کہ میں درد دلدان میں مبتلا ہو گیا ہوں اور چار روز کی سخت تکلیف کے بعد دونوں دالت جو دکھتے تھے اُن کو اُکھڑوا دیا گیا۔ اگر یہ خط اور تار پہنچنے کے بعد بھی خواجہ صاحب نے بقول آپ کے میرے نہ آ سکنے کو برا محسوس کیا تو مجھے تعجب بھی ہے اور افسوس بھی۔۔۔ باقی رہا مقصود جس کے لیے سفر کرنا تھا سو مجھے یہ لکھنے میں شامل نہیں کہ اس کا ایک پہلو سیاسی بھی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بھیثیت مذہب کے دین و سیاست کا جامع ہے۔ میں نے جو حضرات مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر تھا نہ اپنے نام و نمود کی خاطر، خیال تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان صوفیہ میں کہ اُن کے اقتدار کا دار و مدار بھی اسلام کی زندگی پر ہے، کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کل نہیں تو جزاً اس کام میں شریک ہو جائیں۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شریک ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے اُن کی سعادت ہے۔ بلکہ میں چاہتا ہوں کہ اس ساری تحریک کا سہرا اُن ہی کے سر رہے“ ۱۳۔

خواجہ حسن نظامی کی یہ تنظیم چند برسوں میں ناگزیر اسباب کی بنا پر ختم ہو گئی ، لیکن حضرت علامہ اقبال کے دل میں یہ خیال مستقل طور پر جاگزیں ہو گیا کہ مشائخ عظام کی ایک نمائندہ تنظیم ہونی چاہیے اور وہ آخری عمر میں اس میں عملی طور پر بھی حصہ لینے کے لیے تیار تھے ۔
۱۹۳۱ء میں مولوی محمد صالح کو تحریر فرماتے ہیں :

”فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم سجادوں کے نوجوان مالک ایک جگہ جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اُس کی حفاظت کی جا سکتی ہے جو اُن کے بزرگوں کی کوشش سے پہلا پھولا تھا ۔ اب جو کچھ ہوگا نوجوان علماء و نوجوان صوفیہ سے ہی ہوگا ، جن کے دلوں میں خدا نے احساس حفاظت ملی پیدا کر دیا ہے ۔

خواجہ صاحب (خواجہ نظام الدین) کی خدمت میں عرض کر دیجیے کہ وہ ایسے نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں ۔ میں بھی وہاں حاضر ہو کر اُن کی مشورت میں مدد دوں گا ۔ یہ جلسہ فی الحال پرائیویٹ ہوگا ۔ میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے ۔ اُن کے نام دعوت جاری ہو اور اس پر اگر میرے دستخطوں کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں“ ۱۔

مولوی صاحب کو ایک اور خط میں (۱۴ مئی ۱۹۳۱ء) کو تحریر کرتے ہیں :

”آپ مہربانی کر کے بواپسی ڈاک دو ہاتوں کا جواب دیں ۔
۱۔ خواجہ صاحب اور دیگر نوجوان سجادہ نشین کون سی تاریخ کو وہاں (پاک پٹن شریف) موجود ہوں گے ۔
۲۔ اگر میں پاک پٹن حاضر نہ ہو سکا تو کیا اور کوئی موقع ہو سکتا ہے یا کوئی اور ایسی صورت ہو سکتی ہے کہ میں ان سب سے ایک مقام پر مل سکوں اور اپنی معروضات اُن کی خدمت میں پیش کر سکوں ۔ ان باتوں کا جواب فوراً ارسال فرمائیے“ ۲۔

خواجہ نظام الدین کی کوشش سے صوفیاء کرام کا اجتماع جون کے شروع میں پاک پٹن شریف ہوا ، لیکن حضرت علامہ اقبال بیماری کی وجہ سے اس میں

۱۔ اقبال نامہ حصہ دوم ۱۹۵۱ء ص ۳۸۴ ، ۳۸۵ ۔

۲۔ ایضاً ۔ ص ۳۸۹

”یہ کتاب جس کا نام برزخ ہے ، حلقۂ نظام المشائخ دہلی نے مولوی سید محمد ذوق شاہ چشتی سے خاص فرمائش کر کے لکھوائی ہے ۔۔۔۔۔۔ ذوق شاہ نے دین و تصوف کی تمام اصولی و فرعی باتوں پر روشنی ڈالی ہے۔ زبان صاف ہے ، طرز ادا سلیس ہے اور عام فہم ۔ اس کی بڑی ضرورت تھی تاکہ فارسی و عربی کی پیچیدگیاں فہم مقاصد میں سدرا نہ ہوں ۔ میں حلقۃ المشائخ کی جانب سے اس کی اشاعت کا حق ملک محمد الدین نظامی ایڈیٹر رسالہ ”صوفی“ کو دیتا ہوں ، جو ہمہ تن خدمت مشائخ عظام اور اشاعت تصوف میں برسوں سے مصروف و منہمک ہیں“^۸ -

”حلقہ نظام المشائخ“ کی تنظیم میں شامل ہونے کی دعوت کے جواب میں ۲۵ نومبر ۱۹۰۸ء کو خواجہ صاحب کو لکھتے ہیں :

۱۳ جنوری ۱۹۰۹ء کو خواجہ صاحب کو تحریر فرماتے ہیں :

۸۔ ”برزخ“ تالیف سید محمد ذوق شاہ منڈی بہاء الدین ۱۹۱۲ء ص ۱ تا ۴

۷۶۱ م

کام ہے اُسی کو اس کے ہووا کرنے کی لاج ہے۔ مجھ کو یقین کامل ہے اور اس یقین پر میں سر میں سفید بال آنے سے پہلے سے قائم ہوں۔ اگر مسلمانوں کی قومی، تمدنی، مالی اور دینی اصلاح ہوگی تو تصوف سے ہوگی مجھ کو آپ کی ہمت اور ارباب حلقہ کی استقامت سے بہت سی امیدیں ہیں۔ ارباب حلقہ کو اپنے اوقات پختگی کے ساتھ اس طرح گزارنے پڑیں گے کہ مسلمانوں کو اُن میں موئے مرغوبیت اور محبوبیت کے اور کچھ نظر نہ آئے اور اُن کو دیکھنے سے اسلاف، اتقاء کی یاد تازی ہو جائے۔ جنید و شبلی و عطار رحمۃ اللہ علیہم سے انگریزی خوالوں کو متعارف کرا دیں۔ محی الدین ابن عربی کو مل اور مینسر کے ساتھ ہاریوں میں لگا دیں۔ امت کو پھر مولا کے دروازے پر پہنچا دیں۔“

خواجہ صاحب نے ”حلقہ نظام المشائخ“ کے صدر دفتر کے طور پر ایک وسیع عمارت بنام ”درویش خانہ“ تعمیر کروائی۔ جس کا افتتاح بڑی دھوم دھام سے ۱۸ شوال ۱۳۳۲ھ کو ہوا۔ جس میں شرکت کے لیے دور دور سے مشائخ عظام تشریف لائے۔ چند اسمائے گرامی ملاحظہ ہوں۔

۱۔ سید نثار احمد چشتی متولی درگاہ اجمیر شریف۔

۲۔ سید دوست محمد چشتی صاحبزادہ درگاہ اجمیر شریف

۳۔ مولانا سید شاہ سلیمان پھلواری شریف

۴۔ حافظ محمد علی چشتی درگاہ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی وغیرہم صدر ”حلقہ نظام المشائخ“ حضرت شاہ سلیمان پھلواری نے میلاد شریف پر لیکچر دیا، جس کا ذکر خواجہ صاحب نے اس طرح کیا ہے :

”اول حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواری نے میلاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک نہایت مستانہ و تصوفانہ لیکچر دیا۔ ایسا عالمانہ و فاضلانہ بیان کسی نے نہ سنا تھا جس میں ذکر میلاد کو اسرار تصوف و نکات درویش میں ادا کیا گیا تھا۔ اثر کا یہ عالم تھا کہ تمام محفل بسمل بنی ہوئی تھی اور چاروں طرف شور و ہکا اٹھ رہا تھا۔“

خواجہ صاحب نے حلقہ کے لیے لڑچر لکھوایا اور شائع بھی کیا۔

۶۔ ماہ نامہ ”نظام المشائخ“ دہلی شعبان ۱۳۳۷ھ ص ۵۲، ۵۳۔

۷۔ ایضاً، ذی قعد ۱۳۳۲ھ ص ۶۱، ۶۲۔

غلام محمد طور نے ”حلقہ“ نظام المشائخ“ کے بارے میں ایک لفظ بھی لکھی تھی جو اسی زمانہ میں ماہ نامہ ”نظام المشائخ“ میں شائع ہوئی تھی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

حلقہ اہل طریقت یا مشائخ کا نظام
جو اٹھا ہے ہند کے مرکز سے باصد احتشام
خفتگانِ خاکِ دلی کا ہے فیضِ معنوی
دستگیری ہے جنہیں واساندگان کی لازمی
بہرِ حفظِ علمِ باطن اس نے بالذہی ہے کمر
تائید آمادہ شرارت پر ہو کوئی اہلِ شر
انبیاء کے علم کے وارث ہیں مردانِ خدا
ہے ازل سے قائم جاری یہ دریا فیض کا
صوفیو! مسند نشین تم ہو شرِ لولاک کے
ہو زمانہ میں امین نورِ خدائے پاک کے
نورِ مہر و ماہ سے جیسے فلک پر نور ہے
عکسِ رخ سے آپ کے گیتی ہوئی معمور ہے
سر زمینِ ہند بھی پُر نور مثلِ طور ہو
جس قدر ظلمت یہاں چھائی ہے سب کالور ہو

علامہ شبلی نعمانی کی ذات محتاجِ تعارف نہیں۔ انہوں نے ”حلقہ نظام المشائخ“ کے ایک اجلاس میں تصوف پر ایک جامع مقالہ پڑھا جو افضل حق قرشی نے اورینٹل کالج میگزین کے شمارہ خاص جلد ۵۸ نمبر ۱، ۲ دسمبر ۱۹۸۲ء میں (ص ۳۸۴ تا ۳۸۹) میں شائع کروا دیا ہے۔

مرزا محمد اشرف نے حلقہ کے بارے میں نہایت دل چسپ خط خواجہ صاحب کو لکھا جس کی چند سطور قارئین کی دل چسپی کے لیے درج ذیل کی جا رہی ہیں :

”یہ کام دینی خدمات میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ سب سے زیادہ مقدس اور سب سے زیادہ پیارا ہے۔ خدا کا

۱۰۔ خجستہ اختر ہافو سہروردیہ ، کلکتہ

۱۱۔ حبیب الرحمہ بن خاں شیروانی ، حبیب کنج ، ضلع علی گڑھ

۱۲۔ نواب سید امیر حسن ، کلکتہ ۲

مندرجہ بالا حضرات میں سے ابوالکلام آزاد ایسے ہیں جنہوں نے اس تنظیم کا رکن بننے کے ساتھ ”ہاستشنائے تعلق مسلم لیگ“ کی قید بھی لگائی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوالکلام آزاد بدو شعور ہی سے ذہنی طور پر مسلم لیگ کے حق بجانب تھے۔ مولانا آزاد کے ایک عقیدت مند اور قریبی دوست مولانا کی سیاست کا ذکر بڑے دردمندانہ انداز میں اس طرح کرتے ہیں :

”فی زمانہ کانگرس کے صدر میرے قدیم رفیق دوست مولانا ابوالکلام آزاد ہیں ، جن کی نسبت قوم کو یقین تھا کہ وہ آئندہ زمانے میں امام غزالی اور رازی کے ہیکو میں نظر آئیں گے۔ لیکن ہماری امید کے خلاف اب وہ مسہاتما کے چیلے نظر آتے ہیں۔ حالی نے کیا خوب کہا ہے :

کچے بے سپر جس نے ساتوں سمندر
دہانے میں گنگا کے ڈوبا وہ آکر“ ۳

مندرجہ بالا حضرات کے علاوہ پروفیسر غلام محمد طور ، علامہ شبلی نعمانی ، شہزادہ مرزا محمد اشرف گورگانی ، سابق ڈپٹی کمشنر منچن آباد اور حضرت سلیمان پھلواوی کو بھی اس تنظیم سے بہت ہمدردی اور دل چسپی تھی۔

غلام محمد طور سیالکوٹ کے ایک ہونہار نوجوان شاعر تھے۔ ان کے دیوان ”کلام طور“ کے بارے میں حضرت علامہ اقبال کی رائے ہے :

”کلام طور“ میری نظر سے گزرا ہے۔ بہت اچھا کلام ہے۔ طور مرحوم ایک ہونہار شاعر تھے ، مگر افسوس کہ عمر نے وفا نہ کی۔ بہر حال جو کچھ انہوں نے لکھا ، بہت اچھا لکھا“ ۴

۲۔ ہفت روزہ ”منادی“ ، دہلی ، ۱۶ جون ۱۹۴۶ء ، ص ۹۔

۳۔ یاد ایٹام ، تالیف مولانا عبدالرزاق کالپوری ، حیدر آباد دکن ،

۱۹۴۶ء ، ص ۴۶ ، ۴۷۔

۴۔ ماہ نو کراچی ، اپریل نمبر ، اپریل ۱۹۷۰ء ، مضمون عابد رضا

بیدار ، ص ۴۱۔

۳۔ عرسوں اور خانقاہوں کی اُن مراسم کی اصلاح جو شریعت اور طریقت کے خلاف ہوں۔

۴۔ مشائخ کے سیاسی حقوق کا تحفظ بذریعہ مسلم لیگ اسی سال میں نے حلقے کے مقاصد کی اشاعت کے لیے بنگال کا سفر کیا اور ڈھاکہ میں نواب خواجہ سلیم اللہ مرحوم نے اس کام میں بہت مدد کی ، سہروردی خاندان کے اکثر افراد اس کے رکن بنے۔

جون ۱۹۱۱ء میں میں نے حلقے کے مقاصد کی تبلیغ کے لیے حضرت مولانا سید امام الدین دیوان درگاہ اجمیر شریف کی تحریک سے بمالک اسلامیہ کا سفر کیا اور مصر ، فلسطین ، شام اور مدینہ منورہ کے مشائخ شاذلیہ و قاعیہ وغیرہ میں حلقے کی تبلیغ کی۔ حضرت اکبر الہ آبادی اور حضرت مولانا محمد شاہ سلیمان پهلواروی کو اس حلقہ سے بہت دل چسپی اور ہمدردی تھی۔“۱

خواجہ صاحب نے مشائخ عظام کے علاوہ برصغیر ہند و پاک کے علماء ، فضلاء اور دردمند مسلمانوں سے بھی اس تنظیم میں شرکت کی درخواست کی۔ چنانچہ ان کی اس ہکار پر لبیک کہتے ہوئے فاضل اور علم دوست حضرات کی کثیر تعداد اس تنظیم کے ارکان میں شامل ہو گئی۔

۱۹۴۶ء میں ”منادی“ کی ایک اشاعت میں خواجہ صاحب نے چند مشاہیر کے دستخطوں کے نوٹو بھی شائع کیے ہیں ، جو اس تنظیم کے باقاعدہ ارکان میں سے تھے۔ اُن مشاہیر کے اسمائے گرامی ملاحظہ ہوں :

- ۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد ، کلکتہ
- ۲۔ نواب محمد مزمل خان ، بہیکم پور ضلع علی گڑھ
- ۳۔ محمد اقبال پیرسٹر - ایٹ۔ لاء ، لاہور
- ۴۔ حسین شہید سہروردی ، کلکتہ
- ۵۔ محمد علی بی۔ اے (آکسن) ، کوچہ لنگرخانہ رام پور (بعد میں مولانا محمد علی جوہر)
- ۶۔ عبداللہ الامون سہروردی ، کلکتہ
- ۷۔ حسن شاہد سہروردی ، کلکتہ
- ۸۔ زاہد سہروردی ، کلکتہ
- ۹۔ محمود سہروردی ، کلکتہ

حلقہ نظام المشائخ اور علامہ اقبال

نور محمد لادری

اورینٹل کالج میگزین کے شمارہ خاص ۱۹۸۲ء میں ”نادراتِ شبلی“ کے عنوان کے تحت علامہ شبلی نعمانی کا ایک عارفانہ لیکچر سات صفحات پر مشتمل (ص ۳۸۳ تا ۳۸۹) شائع ہوا ہے۔ یہ لیکچر انہوں نے رمضان المبارک ۱۴۰۲ھ میں ”حلقہ نظام المشائخ“ کے ایک اجتماع منمقده دہلی میں پڑھا تھا۔ اہل تصوف کی بے حسی اور بے عملی کو دیکھتے ہوئے خواجہ حسن نظامی نے مشائخ عظام کو متحد کرنے اور اُن کی فلاح و بہبود کے لیے اپنے چند احباب کے اشتراک سے ایک تنظیم بنام ”حلقہ نظام المشائخ“ ۱۹۰۸ء میں قائم کی تھی۔ اب بہت کم لوگ اس تنظیم کے نام اور اُس کی کارکردگی سے واقف ہیں۔ حالانکہ اس تنظیم کے ارکان میں حضرت علامہ اقبالؒ بھی شامل تھے۔ ذیل میں تنظیم کے متعلق چند معلومات پیش کی جا رہی ہیں۔

اس تنظیم کی تشکیل اور اس کے اغراض و مقاصد کے متعلق خواجہ صاحب تحریر فرماتے ہیں :

”۱۹۰۸ء کا ذکر ہے میں نے، ملا واحدی، قاضی لطیف الدین پیر زادے درگاہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ اور سید علاؤ الدین نصیری پیر زادے درگاہ چراغ دہلیؒ وغیرہ نے مل کر مشائخ صوفیہ کی خدمات کے لیے ایک جماعت قائم کی تھی۔ اس کا نام ”حلقہ نظام المشائخ“ رکھا گیا تھا اور دہلی کے بازار چنلی قبر میں نواب غلام نصیر الدین عرف نواب بدین کے عالی شان مکان میں اس کی منزل گاہ قائم ہوئی، جہاں روزانہ دہلی کے لوجوان جمع ہو کر حلقے کے چار مقاصد پر تقریریں کرتے تھے۔ وہ چار مقاصد یہ تھے۔

۱۔ علم تصوف کی حفاظت اور اشاعت

۲۔ مشائخ صوفیہ کا اتحاد

کڑیاں مہیا کرتا ہے۔“

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت و رسالت کے مظہر کامل ہونے کی حیثیت نے دنیا گو عقلیت کے دور میں داخل کر دیا ہے۔
جیسے علامہ اقبال نے کہا ہے کہ :

”اسلام جدید تفکر“ اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے۔
اب کوئی ولی یا پیغمبر اسے قرون وسطیٰ کے تصورات کی تاریکی کی طرف
واپس نہیں لے جا سکتا۔“

اُسے عطا ہوئی ہے ، اپنی تہذیبی زندگی کا بوجھ آپ اُٹھائے۔“
 اقبالؒ نے یہ رائے اس لیے قائم کی تھی کہ اس نبوت نے انسان اور
 انسان کے درمیان مصنوعی حد بندی ختم کر دی ہے ۔ خالق اور مخلوق
 کے درمیان کلیسائی روک مٹا دی ہے ۔ حریت ، مساوات ، آزادی ، اخوت
 اور عدل و احسان کی اقدار ایک حقیقت بن کر معاشرے کے رگ و پے
 میں سرایت کرنے کے لیے پیش کر دی ہیں اور اب ایک جہان امکان
 طلوع ہو رہا ہے ۔
 اقبالؒ اپنے ہاتھوں خطبے ”مسلم ثقافت کی روح“ میں لکھتے
 ہیں کہ :

”پیغمبرؐ اسلام قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے معلوم
 ہوتے ہیں ۔ اپنے پیغام کے مآخذ کے لحاظ سے وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے
 ہیں ۔ لیکن اس پیغام کی روح الہی جدید دنیا سے وابستہ کرتی ہے ۔ ان
 کی ذات میں زندگی نے اپنی جدید رہنمائی کے لیے مناسب اور پہلے سے مختلف
 ذرائع علم دریافت کیے ہیں ۔

اسلام کے ذریعے نبوت اپنے خاتمے کی ضرورت کے احساس کے ساتھ
 اپنے کمال کو پہنچتی ہے ۔ اس سے مراد اس امر کا شدید احساس ہے کہ
 زندگی ہمیشہ کے لیے خارجی سہارے کی محتاج نہیں رہ سکتی۔“

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں نبوت اور رسالت
 اپنے خاتمہ کی ضرورت کے احساس کے ساتھ اپنے کمال کو پہنچتی ہے ۔ اور
 دیکھا جائے تو ختم نبوت کا مقام مرحلہ وار رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم
 کی بعثت کے ساتھ اپنے انجام کو پہنچا ۔

اقبالؒ نے کہا :

”خود شعوری کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ بالآخر انسان محض
 اپنی استعداد پر انحصار کرنے لگے۔“

انسان کو اس منزل تک لانے کے لیے انبیاء کی تعلیم کا اسلوب بتدریج
 دلنا رہا اور یہ بھی ایک طرح سے انسانی اور پیغمبرانہ شعور کا
 تقاء تھا ۔

ابوالکلام آزاد نے ”ترجمان القرآن“ میں اسی خیال کو یوں پیش کیا :
 ”انبیائے کرام نے بھی وقتاً فوقتاً خدا کی توصیف کے لیے جو پیرایہ
 بلیغ اختیار کیا وہ اس سلسلہ ارتقا سے باہر نہ تھا ۔ بلکہ اس کی مختلف

کو ایک ساتھ آگے بڑھنا تھا۔ ہر چند کہ دوسری تحریکوں نے بھی نوع انسان کے قدم کسی نہ کسی اعتبار سے آگے بڑھائے۔ لیکن جو کارنامہ اسلام کو دنیا کے تہذیبی استکمال کے سلسلہ میں انجام دینا تھا وہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت کی قطعیت اور خاتمیت نے منبہالا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا مقصد خالصۃً السانی معاشرہ کو وجود میں لا کر نصب العین، قیادت، اطاعت، آئین حیات، راہ عمل، غرض ہر چیز کو ایک مرکز پر مرکوز کرنا تھا اور یہ مقصد آپؐ نے پورا کر دیا۔ بقول اقبالؒ:

”آپ کی ذات کے ساتھ نبوت اپنے کمال کو پہنچ گئی اور وہ مقصد پورا ہو گیا جس کے لیے اس ادارے کی ابتدا ہوئی تھی۔“

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت اب محض ایک عقیدہ نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے اسلام کے پیش کردہ تہذیبی معاشرے میں بطور ایک اٹل حقیقت کے قبول کرنا ہوگا۔ کیونکہ عقائد بدل سکتے ہیں مگر حقائق اٹل ہو جاتے ہیں۔

اقبالؒ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کو اسی خیال سے روحانی کے علاوہ ایک سیاسی، اجتماعی ادارہ بھی کہا ہے۔ کیونکہ اگر اس سے مقصود امت واحدہ کی تشکیل ہے تو اس کا مؤسس قائد بھی فقط ایک ہی ہوگا اور ایک ہی رہے گا۔ اُس کی کوئی ایسی تعبیر اُس نبوت کے استکمال کو مجروح کر دے گی جس سے کوئی جدید۔ متوزی۔ قیادت ظہور میں آ سکے۔

حضورؐ پر اور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نبوت اور رسالت کو پیش کیا وہ اگر ایک سیاسی اجتماعی ادارہ بھی ہے تو گویا فرد اور جماعت کے لیے منظم اور منضبط زندگی کا اصول بھی ہے۔ قرآن کے بقول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہی اس لیے ہوئی کہ جن ”الاسل واخلال“ اور زنجیروں نے انسان کو جکڑ رکھا تھا وہ توڑ دی جائیں۔

اقبالؒ نے لکھا ہے کہ:

”لوع انسانی کے اپنے بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد یہ قدرتی امر تھا کہ نبوت بھی اپنے استکمال پر اپنی خاتمیت کی سہر ثبت کر دے۔ اور انسان اب کسی مزید رہنمائی کے انتظار میں مضطرب اور مذہذب نہ رہے۔ اب اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو اور وہ اس آخری نبوت کے سہارے جو

خدا کی حمد اور تعریف انبیائے سابقہ نے بھی کی ۔ مگر احمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات میں بھی خدا کی تعریف کو اپنے کمال پر پہنچا دیا ۔ اور خدا شناسی کا ایک نیا معیار پیش کیا ۔ لہذا خدا کا احمد ہونے کے اعتبار سے بھی کوئی نبی یا رسول ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرح کامل اور اکمل نہیں ہے ۔ اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عبودیت کی حیثیت کا کمال ہے ۔

قرآن نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال کی ایک شہادت یوں بھی دی ہے کہ اقرأ کا حکم آپ ﷺ کی ذات کے سوا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی دوسرے نبی یا رسول کو نہیں ملا ۔ گویا آپ ﷺ کی تربیت خاص عطاۃ الہی ہے اور یہ تاریخ رسالت میں ایک منفرد اعزاز ہے کہ آپ ﷺ کی عملی تکمیل بغیر کسی واسطے کے ہوئی ۔

مستشرق برٹش فیلڈ نے اپنی کتاب New Researches میں لکھا :
 ”دنیا کی کسی قوم نے اتنی جلدی تہذیب حاصل نہیں کی جیسے کہ عربوں نے وامتی اسلام کی بدولت حاصل کی“ ۔ اس تہذیب کے پیچھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ ہدایت بخشی کارفرما تھی ، جس نے ان گنت انسانوں کو عارف کامل بنا دیا اور ایک شاندار کلچر کی بنیاد رکھی ۔ یہ اعزاز دلیا میں صرف ایک ہی انسان کامل کو عطا ہوا جس پر سلسلہ کمالات السالئہ بھی تمام ہوا اور سلسلہ نبوت و رسالت بھی اور دائرۃ استعدادات بشریہ بھی اسی بے مثال ہستی پر اپنے کمال کو پہنچا ۔

حق تو یہ ہے کہ وارہ الورا ، ذاتِ احدیت کو انسانی عقل محض اپنی طاقت سے دریافت کرنے سے قاصر تھی ۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا پتہ ہمیں نہ بتایا ہوتا ۔ چنانچہ اس عالی مقام انسان کی قوتِ قدسیہ کا مکمل اندازہ دوسرے انسانوں کے بس سے باہر ہے ۔ جس طرح اتباع کے لیے بھی صرف رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہی واحد ہے ۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ انواع انسانی کے اتحاد اور عالم گیر برادری کے مادی ، اخلاق ، سیاسی ، اجتماعی اور دستوری نشو و نما کی ابتدا ہوتی ہے ۔ بعثتِ انبیاء کے ہر مقصد کی تکمیل اسلام نے گر دی اور نبی اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت السالئہ کے لیے ایک عظیم مستقبل کی لوید لے کر آئی ۔ اب انسان کے فکر اور وجدان

اللہوں نے تعلیم کیا ہے کہ ابھی مکمل الہی تعلیم کے بیان کرنے کا وقت نہیں آیا۔ مگر جب فارقلیط یعنی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم آئیں گے تو قرآن کی شکل میں اپنی کامل تعلیم اور بطور ایک معیار کے اپنا اُسوۂ حسنہ پیش کریں گے اور اپنی نبوت و رسالت کے کمال کے مظہر بنیں گے۔

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا نے لفظ ”قرآن“ کے ذیل میں اعتراف کیا ہے کہ: ”دلیا کی تمام مذہبی شخصیتوں میں سب سے زیادہ کامیاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔“

یہ اعتراف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک لعلی خلق عظیم کے مقام پر سرقرار ہونے کے باعث ہی ممکن ہوا۔ جس کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ آپؐ نے تمام انبیائے سابق اور مرسلین کے صحائف اور کتب و تعلیمات کی تصدیق فرمائی۔ اور اُن کے اخلاق فاضلہ کو اپنے اُسوۂ حسنہ میں شامل کر لیا۔ بلکہ سورۃ الحديد کی آیت اعلموا ان اللہ یحیی الارض بعد موتہا کی زبان میں ”اللہ تعالیٰ نے آپؐ کے ذریعے سے مردہ زمین کو نئے سرے سے زندہ کیا۔“ یعنی نبوتوں کے تمام اخلاق فاضلہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے اُجاگر ہوئے اور اس لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مکمل ہر نبی کے لیے متمم اور مکمل قرار پاتا ہے۔ آپؐ کی ذات کی برکت سے دوسرے انبیاء کی غنی باتوں کو بھی سامنے آنے کا موقع ملا اور تمام کبالات نبوت آپؐ کی ذات میں تمام ہوئے۔ صحیح مسلم اور جامع ترمذی میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔۔۔۔۔ وکان النبی یبعث الی قومہ خاصۃ وبعث الی الناس عامۃ۔ (مشکوٰۃ ص ۵۱۲ بحوالہ متفق علیہ) ”مجھے پانچ ہائیں ایسی دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں۔“ جن میں سے ایک بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ ”مجھ سے پہلے نبی صرف اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا مگر میں تمام سالوں کے لیے نبی بنا یا گیا ہوں۔“ —

قرآن میں نبوت و رسالت کے تمام علوم جمع ہوئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی جامع اور کامل وحی قرار دی گئی۔ جملہ معارف اور متقدمین کو دی جانے والی ہر روحانی نعمت آپؐ کو عطا کر دی گئی۔ گویا ہوں بھی آپؐ کی ذات پر کمال نبوت و رسالت تمام ہوا۔

گو دخل تھا ۔ لہذا اُن کی صرف وہی سنت محفوظ رہ سکی یا یاد کی جاتی رہی جس جس میں وہ مظہر کامل تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف انبیاء اپنی کسی نہ کسی ایک صفت خاص کے ساتھ مشخص ہیں ۔ جبکہ حضور ختمی مرتبت اجتماع کالات نبوت و رسالت نظر آتے ہیں ۔ آپ ﷺ کی ذات میں وہ تمام اوصاف جو دیگر انبیاء اور مرسلین کو الگ الگ عطا ہوئیں ، تمام کی تمام شامل ہو جاتی ہیں ۔ شاید محمد صلی اللہ علیہ وسلم نام بھی اسی جامع استکمال کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ حد درجہ تعریف کیا گیا ۔ انبیاء سابقہ کے کالات متفرقہ اور خصوصی صفات کا حضور ﷺ کی ذات میں جمع ہونا آپ ﷺ کو اسم باسمشى ثابت کرتا ہے ۔

قرآن کہتا ہے ۔ فبہد ہم افتدہ ط (تو اُن کی ہدایتوں کو اپنے اندر جمع کر لے) ۔ اور فرمایا وکان بفضل اللہ علیک عظیما ۔ تجھ پر تیرے خدا کا فضل سب سے زیادہ ہے ۔ گویا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام کو اب کوئی دوسرا نہ پہنچ سکے گا ۔ بلکہ ادارۂ نبوت و رسالت میں بھی اب کوئی دوسرا داخل نہ ہو سکے گا ۔ نہ ظلی نہ بروزی ۔ زبور میں حضور ﷺ ہی کے لیے کہا گیا : ”خدا نے جو میرا خدا ہے خوشی کے روغن سے تیرے مصاحبوں سے زیادہ معطر کیا“۔

تورات میں لکھا ہے کہ : ”میں تمہارے بھائیوں میں سے ایک نبی قائم کروں گا اور اپنا کلام اُس کے منہ میں ڈالوں گا اور جو اُس کے کلام کو سنے گا میں اُس سے مطالبہ کروں گا“۔

گویا قرآن کی موجودگی نے تورات کے نسخہ کو خود تورات سے ثابت کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مظہر کامل نبوت و رسالت ثابت کر دیا ۔

انجیل نے گھنیں دعویٰ نہیں کیا کہ اس کی تعلیم کامل ، جامع اور دائمی ہے ۔ بلکہ اس کے برخلاف صاف صاف کہا کہ :

” . . . اور بہت سی باتیں تھیں ۔ لیکن تم برداشت نہیں کر سکتے ۔ لیکن جب مجھ (یا فارقلیط یا بے حد و حساب تعریف کیا گیا) آئے گا تو وہ سب کچھ بیان کر دے گا“۔

گویا دونوں بڑے مذاہب نے اپنی تعلیم کو محدودیت کا اعتراف کرتے ہوئے ایک مکمل ہدایت لے کر آنے والے آخری نبی کی لوید سنائی ہے ۔

استکمال رحمت کا مظہر کامل قرار دیا گیا۔

یوں تو ہر نبیؐ نے اپنے مصاحبین کو اللہ میروں میں نور عطا کیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور معیت سے جو نور صحابہ کرامؓ کو عطا ہوا وہ بھی اپنی مثال آپ تھا۔ اسی لیے آپؐ نے ایک نشست میں فرمایا: ”اگر تمہاری روحانی حالت اور ایمانی کیفیت پر جگہ ایسی ہی رہتی جیسی میرے پاس بیٹھے ہوئے ہوتے ہیں تو فرشتے آ کر تم سے مصافحے کرتے۔“ استکمال نور کا یہ مقام اور اعطائے نور کی یہ قوت و قدرت نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کبھی کسی کو عطا نہیں ہوئی۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نور نبوتؐ کے فیضان کو جس طرح اپنا حرز جان بنانے کی کوشش کی اور اپنے آقاؐ کی سیرت کے ایک ایک پہلو کو جس طرح یاد رکھا، پرانی نبوتوں کی تاریخ اس کی کوئی مثال پیش نہیں کرتی۔ بے شک ہر نبی کامل ہوا اور اُس نے اپنے متبعین کو کامل بنایا بھی لیکن آج سابق انبیاء کی سیرت کے نمونے کہیں بھی نہیں ملتے۔ نہ اُن کے متبعین نے انہیں محفوظ رکھا ہے۔ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سیرت طیبہ کسی نبی اور رسول کی وہ واحد سیرت ہے جو افراد اور الفاظ پر شکل میں محفوظ ہے، ہر عہد میں محفوظ ہے اور قیامت تک محفوظ رہے گی۔ اس لیے کہ: الیک لعلی خلاق عظیم۔

آپ کی سیرت وہ عظیم الشان سیرت ہے جس کا آئینہ قرآن عظیم ہے۔ اور یہ آئینہ کبھی مدہم نہیں ہو گا۔ کان خلاقہ القرآن

(بروایت عائشہؓ آپؐ کی سیرت سراہا قرآن عظیم ہے) جس کے تحفظ کی سچی ضمانت انا لرحمن لولنا الذکر و انا لہ لحنفظ۔ ون کی آیت میں دے دی گئی ہے۔

واقعہ تو یہ ہے تاریخ نبوت و رسالت میں جملہ انبیاء اسلام کا صرف سراغ دیتے نظر آتے ہیں۔ ان کی زندگیوں کا جو کچھ حال معلوم ہو سکا ہے وہ انسان کی تہذیب نفس کے لیے کوئی مکمل اور جامع کلچر یا نظام حیات دیتا نظر نہیں آتا۔ یہ بزرگ ہستیاں دین فطرت کو کامل اور مکمل نہ کر سکیں۔ اس میں اُن کی باکامی کو نہیں ہلکے اُن کے مناصب کی حدود

کے ساتھ کتاب لازل کی ہے۔ تاکہ تم لوگوں کے درمیان اللہ کی دکھائی ہوئی روشنی میں فیصلے کرو۔)

ادۃ نبوت کے حوالے کے امام رازی ہی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ: لا یجوز ان یبعثہ اللہ الا مع کمالہ فی العقل و البصر و العلم بالذات و بعد (ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسے کو نبیؐ بنا دیا ہو جو کامل العقل اور صائب الرائے ہونے کے ساتھ ساتھ علم توحید میں بھی کامل نہ ہو۔)

جب دوسرے انبیاء کا یہ مقام ہے تو پھر نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل، رائے اور توحید میں اکمل الکاملین ہونا بدرجہ اتم ثابت کیوں نہ ہوگا۔

امام رازیؒ نے اپنی تفسیر کے ہاتھوں جزء میں نبی اور ولی کے استکمال میں فروق بتاتے ہوئے ایک فرق یہ بھی بتایا ہے کہ: فالولی هو الانسان الکامل لا یفوق علی التکمیل و الخیر هو الانسان الکامل (معلوم ہوا ولی خود تو باکمال ہوتا ہے لیکن دوسروں کو باکمال بنانے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اس کے برخلاف نبی وہ ہوتا ہے جو انسان کامل ہونے کے ساتھ ساتھ دوسروں کو باکمال بنا دینے کی طاقت کا حامل ہوتا ہے۔)

بے شک دوسرے تمام انبیاء نے بھی انسانوں کے لیے اپنا اپنا نمونہ چھوڑا بلکہ اپنی زندگی کی روح دوسروں میں بھولکنیے کی سعی کی۔ مگر سیرت نبیؐ آخر صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دے رہی ہے کہ تمام انبیاءؑ میں اپنے اصحابؓ کو ستارے بنا دینے والے نبیؐ صرف ایک آپؐ ہی تھے۔ ایسے ستارے جو جامد نہیں تھے بلکہ مولد تھے جن سے قیامت تک سیارے در سیارے پیدا ہوتے اور اپنے سورجؐ کی روشنی کو چار دانگ عالم میں پھیلاتے رہیں گے۔ دوسرے لفظوں میں نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے کامل مظهر رسالت و نبوت ہونے کی ابدی گواہی پیش کرتے رہیں گے۔ سورۃ دخان میں ویسے تو سب رسولوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: انا کننا مرسلین۔ رحمۃ من ربک ط (الدخان۔ آیت ۵-۶) یقیناً ہم ہی رسولوں کو تمہارے رب کی طرف سے رحمت بنا کر بھیجتے رہے ہیں) لیکن رحمۃ للعالمین۔ اور۔ الا رحمۃ اللہ للعالمین کا مستقل خطاب قطع رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو عطا کر کے انہیں

اس پر ایک خوبصورت بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں :
 ”النبیاء اور رسولوں کی بعثت سے دین کے متعلق جو فائدہ اٹھایا جاتا ہے ، اس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں ۔

اول : یہ کہ مخلوق میں طبعی طور پر قلتِ فہم اور ناسمجھی کی صفت پائی جاتی ہے ۔ اس ضمن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی قسم کے دلائل اُن کے سامنے پیش کیے ۔ قدم قدم پر وضاحتیں بیان کیں ۔ اعتراضات دور کیے ۔ شکوک و شبہات مٹائے ۔ غرض تفہیمِ آیات میں کوئی دقیقہ باقی نہ چھوڑا ۔

دوم : لوگ اگرچہ جانتے تھے کہ اُنہیں اپنے مولیٰ کی خدمت کرنی چاہیے لیکن اُنہیں اس خدمت کے ادا کرنے کا صحیح طریقہ معلوم نہیں تھا ۔ چنانچہ آپؐ نے اس خدمت کی صورت بیان فرما دی ۔ تاکہ وہ اس خدمت کو بجا لا سکیں اور اس بجا آوری میں اپنی طرف سے کوئی دالستہ یا لادالستہ ایسی غلطی نہ کریں جو مولیٰ کو لاپسند ہو ۔

سوم : لوگوں میں طبعاً سُستی ، غفلت اور ملال کی کمزوری بھی پائی جاتی ہے ۔ لہذا آپؐ نے اُن کے سامنے مختلف قسم کی ترغیبات ، تربیبات اور تنبیہات رکھیں جو اُنہیں اطاعتِ احکام کے لیے بیدار اور چاق و چوبند کریں ۔ اور لمحہ بہ لمحہ اُن کے اندر شوق و ولولہ پیدا کرتی رہیں ۔

چہارم : انسانی عقل کی مثال اُسی ہی ہے جیسے آنکھ کا نور ۔ اور یہ بات واضح ہے کہ آنکھ کے نور سے کامل طور پر فائدہ اُسی وقت اُٹھایا جا سکتا ہے جب کہ سورج کا نور بھی بھلا ہوا ہو ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نور عقلی اور النہی سورج کے نور کی طرح ہے ۔ جو لوگوں کی عقلوں کو اپنے نور سے تقویت دیتا اور اُن کے لیے اُن عینی اُمور کو ظاہر کرتا ہے جو اُس کے ظہور سے قبل پوشیدہ تھے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے اُس کلچر کو اپنی معراج پر پہنچانے والے وہ آخری نبیؐ اور رسولؐ تھے جو تمدن کو بھی ہمراہ لے کر چلتا ہے ۔ نظام چلاتا ہے ۔ فیصلے کرتا ہے ۔ اور پھر ان فیصلوں کو انسانوں پر بہ نفس نافذ بھی کرتا ہے ۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے ۔

لَا اِزْلَافَ لَكَ الْكِتَابِ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ
 بِمَا اَرْسَلَكَ اللّٰهُ (النساء : ۱۰۵) (اے نبی ! ہم نے تمہاری طرف حق

آحضرت ۴ : مظہر تکمیل نبوت و رسالت ۷

رسالت کا اپنی کتاب کی صورت میں زلدہ جاوید تکمیل کنندہ قرار پا جاتا ہے رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے موقع پر یہود بھی اپنے کلچر کے احیاء بذریعہ ادارہ نبوت کے منتظر تھے۔ مگر یہ مقام صرف اور صرف آپ ۴ ہی کو عطا ہوا۔ اور اس اعلان کے ساتھ عطا ہوا کہ :

اللہ اعلم حقیقۃً ۱۱

(اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے کہ اپنی رسالت کی ذمہ داری کس کے سپرد کرے) (انعام - پارہ ۸ - رکوع ۲)

یہودیوں کی طرف سے یہ بات بار بار کہی گئی کہ : نحن اولیٰ بالملک و النبیۃ۔ فکیف نستجیع العرب (نبوت کے اہل اور حقدار تو ہم (اہلنا اللہ) ہو سکتے ہیں۔ نہ کہ یہ عرب۔ پھر ہم ان کی پیروی کیوں کریں!) (تفسیر الخازن)

لیکن جب یہود اپنے کلچر کی آپ اپنے اعمال سے نفی کر چکے تھے تو اس ادارے کا بھی اپنی آخری مکمل شکل میں حق بمقدار رسید ہونا لازم ہو چکا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہر تکمیل رسالت و نبوت ہونا ابوالانبیاء حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اُس عظیم الشان دعا کی مقبولیت ہے جو چار ہزار سال پہلے اسی مقام پر کی گئی تھی اور جس کے الفاظ یہ ہیں : ربنا وابعث نبیہم رسولاً منہم یتلو علیہم آیاتک و یحکم علیہم بالحدیب والحکمۃ و یتذکرہم (سورہ بقرہ - آیت ۱۲۹) (اے ہمارے پروردگار ان لوگوں میں خود انہی کے اندر سے ایک رسول مبعوث فرما جو انہیں تیری آیات پڑھ کر سنائے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور اُن کا تذکرہ کرے) اس آیت میں نبی کی بعثت کی چار اغراض بیان کی گئی ہیں :

(۱) آیاتِ الہی (معجزات) کے قصے سنا کر دل نرم کرنا

(۲) تعلیماتِ الہی پیش کرنا

(۳) تعلیماتِ الہی کی حکمتیں سمجھانا

(۴) (اپنے اُسوۂ حسنہ کے ذریعے) انسانوں کو پاکباز بنانے کی سعی کرنا۔

امام فخرالدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیرِ کبیر کے جز سوم میں

تمدنی ترقیات میں یوں جذب ہو کر رہ گئے کہ اُن کے پیرو خدا کا راستہ دکھانے کے بجائے خود ساختہ راستے دکھانے لگے اور الہیاء کے راستوں کو آہستہ آہستہ تاویلات و تفسیحات کی بھٹیوں میں پگھلا کر اپنے پسندیدہ مصالحانہ سانچوں میں ڈھال لیا اور اس طرح خدائی تعلیمات کا عدم ہو کر رہ گئیں۔

اس لیے ضروری تھا کہ ایک آخری لپی ۴ آئے تو اس ضلالت کے ساتھ آئے کہ اُس کی تعلیمات کو اُس کی زندگی کو، اُس کے اشارات ابرو کو، اُس کے نفوشِ قلب و قدم کو، اُس کے زاویہٴ فکر و لیت کو اور اُس کی خلوت و جلوت کو ہمیشہ کے لیے باقی رکھا اور خلط ملط ہونے سے محفوظ رکھا جائے گا۔ اور جسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ادارہٴ نبوت و رسالت کا بجا طور پر مظہرِ استکمال ہونے کا اعزاز دیا جا سکے گا۔ یہ آخری لپی کون ہیں؟ ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم — اور اُن کے دین کے باقی رہنے کی الہی ضلالت کیا ہے؟ اِنَّا لَنَحْنُ الَّذِکْرُ وَالِہَا لَمَہٗ لَیَحْضَرْنَہُمْ — (یقیناً ہم ہی نے ذکرِ قرآنی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے تحفظ کی ضمانت دیتے ہیں)۔

ایسا بھی نہیں ہوا کہ تہذیب اور کلچر کو ہم دینے والی الہامی تعلیماتِ تورات، انجیل اور زبور — اور غیر الہامی تعلیمات وید — گیتا — ژند اور ہاژند یکسر دلایا سے مٹ گئی ہوں — اوراق میں اپنی محترف و مبدل شکل میں تو یہ آج بھی موجود ہیں۔ مگر خود ان کے ماننے والوں کے نزدیک مستند نہیں رہیں۔ یہ ساری تعلیمات جن پر انسانی کلچر کا اپنے اپنے زمانے میں مدار تھا نہ صرف تاریخی شہادتوں کے اعتبار سے بلکہ اپنی داخلی شہادتوں کی بنیاد پر بھی اپنا مقام و مرتبہ کھو چکی ہیں اور یہ بات انسان کے تہذیبی رویے کو غیر مطمئن کر دینے کے لیے کافی ہے۔ پھر وہ تضادات توہیات، غیر عقلی، غیر اخلاق اور غیر انسانی باتیں اس پر مستزاد ہیں جو ان کتابوں کا حصہ بن چکی ہیں۔ چنانچہ انسانی کلچر کی سابقہ تمام بنیادوں کا زوال قرآن کو بطور آخری مکمل اور دائمی کتاب ثابت کرنے کا سبب بن جاتا ہے کہ چودہ صدیاں گزر جانے پر بھی جس کا استکمال، کیا بلحاظ مضامین، اسالیب، زبان اور اعجاز کے اور کیا بلحاظ اپنی تعلیمات کے، چیلنج نہیں ہو سکا — اور جب یہ آخری پیغام محفوظ ہے تو پھر اُس کا لانے والا بھی تہذیبِ انسانی کے اہم ترین ادارے یعنی نبوت اور

تمدن اور تہذیب انسان کی تاریخ میں ہمیشہ ساتھ ساتھ نہیں چلے۔ کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف تمدن کا دور رہا اور کبھی صرف تہذیب یا کلچر بلا تمدن کا۔ مثلاً رومنوں کا اقتدار تمدن کا عہد تھا۔ مگر ابتدائی عیسائیت نے صرف کلچر کے فروغ میں حصہ لیا اور کوئی تمدن پیش نہیں کیا۔ پھر ایک دور ایسا بھی آیا جب روم عیسائیت کے زیر اثر آیا تو تہذیب تمدن پر غالب آ گئی۔ تا آنکہ آج یورپ میں اس کے برعکس تہذیب، کلچر، اخلاق سب کے سب تمدن کے تابع یا اس کی بھینٹ چڑھ چکے ہیں۔ بہر حال اسلام سے پہلے نہ کبھی کوئی کلچر آفاق ہو سکا اور نہ ہی کوئی تمدن عالمگیر قرار پا سکا۔ گویا دنیا اور دین یا دوسرے لفظوں میں مادیت اور روحانیت اکٹھے نہیں ہو سکے۔ تورات کے پیش کردہ نظام میں ان کے اجتماع کی ایک صورت ملتی ضرور ہے مگر وہ بالکل ابتدائی حیثیت کی ہے۔ باقی رہے دوسرے مذاہب۔ تو ان کے ہاں اس کی کوئی بھی صورت دکھائی نہیں دیتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت اس اعتبار سے بھی کمالیت اور جامعیت کی مظہر ہے کہ جب ہم اسلام کی روحانی اور تہذیبی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو بلا شبہ یہ تمدن اور تہذیب کو یکجا کرنے کی کامیاب اور آخری کوشش نظر آتا ہے۔

مختصر معاشروں یا چند اقوام و قبائل کی رہنمائی بے لچک توالین کے بل پر کی جا سکتی ہے۔ شاید اسی لیے سابق انبیاء کی تعلیمات میں ہمیں عام طور پر کوئی لچکدار رویہ نظر نہیں آتا۔ لیکن پوری انسانیت کی رہنمائی ایک ایسی تعلیم کی متقاضی ہوتی ہے جو اپنے اندر لچک رکھتی ہو۔ انسان صنفی اعتبار سے ہم اعضا ہونے کے باوجود اپنے سوچنے کے انداز میں خدا تعالیٰ کی ہر دوسری مخلوق سے مختلف ہے۔ اس ہستی کو ایک وحدت بنانے کے لیے کس قدر ضروری تھا کہ ایک ایسا رسول ﷺ دنیا کے سامنے آئے جو اس ادارے کی تکمیل کرتے ہوئے تمام انسانوں کو احصاء جیسٹل اللہ کی طرف لے آئے۔ یعنی اس کا پیش کردہ نظام زندگی دین فطرت بھی ہو اور الدین پسر کا مصداق بھی۔

نبوت اور رسالت دراصل انسان کو نجات کا راستہ دکھانے والے آلہی ادارے کا نام ہے۔ مگر تاریخ ادیان میں بارہا ایسا بھی ہوا ہے کہ وہی مذاہب جو نجات کا راستہ دکھانے کے دعویدار تھے، اپنے دور کی

کی کوشش کی گئی اور بنی اسرائیل کی کم شدہ بھیڑوں کی تلاش کے دعوے پر بھی اکتفا کیا گیا لیکن انسان کے اصلی شعور کی تکمیل کہیں بھی نہ ہو سکی۔ اس لیے کہ یہ تمام تر مقاصد اور منافع محدود، نامکمل اور وقتی تھے۔ ان میں سے کوئی ایک اعلان بھی آفاق نہیں تھا۔ دلیا بھر کے انسان کو ایک اکائی جانتے ہوئے کسی مصلح، داعی اور پیغمبرؑ نے مخاطب نہیں کیا تھا۔ کرشن نے نہ بُدھ نے، زرتشت نے نہ موسیٰؑ نے اور نہ عیسیٰؑ نے۔

انسان کی روحانی تاریخ میں صرف نبی اکرمؐ کا اعلان ہی وہ ایک اعلان ہے جو اُن تمام اختلافات کو ختم کر دیتا ہے جو وقتی، نسلی اور ہنگامی تعلیمات سے پیدا ہوئے تھے لیکن اپنے اپنے عہد کی ضرورت بھی تھے۔ اگر یہ پیغام جس کا دوسرا نام قرآن ہے اور اس کا لانے والا جس کا نام محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، انسان کو ذاتِ احدیت کی طرف سے عطا نہ ہوئے تو دلیا کی روحانی تاریخ خدا کی احدیت کو ثابت کرنے سے عاجز رہتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے روحانی ارتقاء کی تکمیل کے آخری مظہر تھے۔ اگر جسم کے ارتقاء کا ایک خاص مقام پر پہنچ کر مستقل شکل اختیار کر لینا ضروری تھا تو روح اور شعور کے لیے بھی یہ بات بے حد ضروری تھی کہ وہ نبوت اور رسالت کے حوالے سے بے شمار روحانی منازل طے کرنے کے بعد ایک آخری منزل پر آ کر مستحکم ہو جائے۔ چنانچہ اسی آخری استقامتی ضرورت کو نبیِ آخر صلی اللہ علیہ وسلم کی تکمیلِ نبوت کے ذریعے پورا کر دیا گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ انسانی تمدن اور تہذیب دونوں اپنے کمال اور انتہا کو پہنچ جاتے ہیں۔ ساری ترقیات انسانی اعمال میں جو یکسانیت اور سہولت پیدا کرتی ہیں وہ تمدن ہے۔ اور کلچر یعنی تہذیب و ثقافت اُن افکار کا صلہ ہے جو کسی بھی معاشرے میں مذہب اور اخلاق کے حوالے سے پیدا ہوتے ہیں۔

انسانی تاریخ کے ہر عہد میں یہ دونوں ادارے موجود رہے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی دفعہ کلچر کو اپنی کلی شکل میں تمام السالیت کے سامنے پیش فرمایا اور مظہرِ تکمیلِ نبوت و رسالت ٹھہرے۔

انہیں نوازا ہے تو لامحالہ وہ خدا کی نگاہ میں بھی مختلف اکائیاں ہیں۔ اور الہیں اپنے ان اختلافات ہی پر قائم رہنا چاہیے۔ لیکن انسان کو زمین پر ہمیشہ بٹے رہنے ہی کے لیے پیدا نہیں کیا گیا تھا۔ اُسے اگر ایک عرصے تک پھیلاؤ کا سفر کرنا تھا تو اُس کے لیے ایک وقت سٹاؤ کا سفر بھی ضروری تھا۔ چنانچہ آج کے انسان کو یہ حیثیت مجموعی دیکھا جائے تو وہ بیک وقت دو سفر کر رہا ہے۔ آفاقی وسعتوں میں پھیلاؤ کا بھی۔ اور دوسری طرف اپنے مرکزِ وحدت کی سمت سٹاؤ کا بھی۔ چنانچہ مختلف سلسلوں اور تمدنوں کے انسان بتدریج ایک دوسرے کے قریب آرہے ہیں۔ اور وہ دن زیادہ دور نہیں رہ گیا ہے کہ جب وہ کان الناس اُستِ واحدة کی تاریخ کو دہراتے ہوئے ساری روئے زمین پر وحدتِ در کثرت کا نمونہ پیش کر دے گا۔ اور یہ وحدت ایک طاقتور باطنی اور انسانی وحدت ہوگی جسے روحانی اور دینی وحدت کہنا چاہیے۔

یہی وہ وحدتِ دینی و انسانی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واضح اعلان کروا کر قائم کر دیا ہے کہ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً۔ (اے پیغمبر! اعلان کر دیجیے کہ اے تمام انسانو! میں تم سب کے لیے اللہ کا رسول بن کر آیا ہوں)۔ دوسرے لفظوں میں تم سب انسان اب صرف میری اُمت قرار دے گئے ہو لہذا تمہیں ایک ہی مرکز (اسلام) پر مجتمع ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ آپ ﷺ نے حجة الوداع کے موقع پر اسی ہمہ گیر مشن کو ڈیڑھ لاکھ انسانوں کے سامنے ان عالم گیر ابدی الفاظ میں پیش فرمایا کہ :

”۔۔۔ لوگو بے شک تمہارا رب ایک ہے اور جَدِّ اعلیٰ بھی ایک ہے۔ تمام انسان آدمؑ کی اولاد ہیں۔ آدمؑ مٹی سے بنایا گیا تھا۔ خدا کے ہاں صرف وہی معزز ترین ہے جو سب سے زیادہ خدا خوف ہے۔ عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر، سرخ کو سیاہ اور سیاہ کو سرخ پر کوئی فضیلت نہیں۔ ہر ذری کی بنیاد صرف تقویٰ ہے۔“ (طبری)

خدا کو صرف ایک قبیلے بنی اسرائیل کے ساتھ مخصوص کر کے بھی دیکھا گیا۔ خدا کے نور کو ایران کی سرزمین کا ورثہ بھی قرار دیا گیا۔ انسان کو خدا کا بیٹا بھی بتایا گیا۔ ویدوں کی مذہبی عبارتوں کو غریب اور نادار شودر کی سماعتوں پر حرام کر کے بھی تسکین حاصل کی گئی۔ حصولِ نجات کے لیے نروان اور آواگون کے چکروں میں بھی انسان کو پھنسانے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی تاریخ کے اس موڑ پر دنیا میں تشریف لاتے ہیں جو انسان کی روحانی تہذیب کا تکمیلی دور ہے۔ یہ انسانی تہذیب کا وہ اہم موڑ ہے جب علی العموم انسان اس بات کی صلاحیت حاصل کر چکا ہے کہ وہ امتِ واحدہ کا فرد بن کر اپنا عرصہٴ حیات مکمل کرے اور بہترین نقوش ثبت کر کے اس دنیا سے رخصت ہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عہد اور آگے آنے والے ہر عہد کے انسان کو یہی باور کرائے کے لیے تشریف لائے تھے کہ فی الحقیقت السالیت کے اس مرحلے پر انسان کن اہلیتوں سے سرفراز ہو چکا ہے اور تاریخ میں اب اسے اپنا مرتبہ اور مقام کس قسم کی زندگی گزار کر متعین کرنا ہے۔

انسان کی تاریخ کے جس عہد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، اسے خدا کی ربوبیت کی انتہاؤں کا دور بھی کہا جا سکتا ہے۔ اور اس لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کی موجودہ نشاۃ ثانیہ میں دوسرے آدمؑ قرار پاتے ہیں۔ پہلے آدمؑ کے ساتھ انسان کے شعور کی طفولیت کا آغاز ہوتا ہے۔ درمیانی عرصہ میں اُس نے اپنے سفرِ شعور کی مختلف منازل طے کیں۔ جس میں نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ بہت نمایاں سنگ ہائے میل ہیں۔ یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد انسانی تہذیبی شعور کی آخری منزل بن جاتی ہے۔ کیونکہ یہ اعلان پہلے کسی پڑاؤ پر نہیں سنا گیا جسے رسالت و نبوت کے آخری پڑاؤ پر انسان نے یوں سنا ہے کہ آج سے دنیا بھر کا انسان ایک انسان ٹھہرا دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اُس کا خدا ایک ہے۔ لہذا عقائد کے تمام دھاروں کو توحید کے ایک ہی سمندر میں جذب ہونا چاہیے۔

خدا کی وحدت کی طرح انسان کی وحدت کا اعتراف بھی ضروری تھا۔ کیونکہ یہی انسان کی روحانی تاریخ کی آخری معراجِ کمال ہے۔ جس کا اظہار ان الفاظ کے ساتھ فرما دیا گیا ہے کہ کَلِّمُوا آدَمَ وَاٰدَمَ مِنْ تَرَابِ (تم سب ایک آدمؑ کی اولاد ہو اور آدمؑ کی تخلیق مٹی سے ہے) لہذا ہمیں ہمیشہ اس وحدتِ خلقی کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

مفترق السالیت کے سابق قہربان اس زاویے سے کیے جاتے تھے کہ خدا نے انسانوں کو مختلف علاتوں میں ماحول اور طبائع کی رنگا رنگی کے ساتھ پیدا کیا اور ہر ماحول کے مطابق ہی مختلف روحانی ہدایات سے بھی

آنحضرت ﷺ : مظهر تکمیل نبوت و رسالت

سمیع اللہ قریشی

النبیاء کی بعثت کا بنیادی مقصد یہی تھا کہ ان کے عہد کی کوئی ایسی قوم خدا کی ہدایت سے محروم نہ رہ جائے جو کسی بھی اعتبار سے اس پاس کی دوسری اقوام کو متاثر کر سکتی ہے۔ یا اپنے نسلی دائرے یا جغرافیہ خطے میں کسی بھی لحاظ سے کوئی نمائندہ حیثیت رکھتی ہے۔

السان کی تہذیبی تاریخ پر ایک زمانہ ایسا گزرا ہے (جو خاصا طویل بھی ہے) جب ہر نوعِ انسان کا اجتماعی شعور ابھی اپنے ارتقاء کی ابتدائی منازل طے کر رہا تھا اور علم و عقل پنوز تہذیب کی معراج کو نہیں پہنچ سکے تھے۔ لہذا اس عبوری دور میں انسان یا اقوام کی ذہنی سطح کے مطابق الہیائے کرام کے واسطے سے انہیں متوازن اور حسبِ استعداد تعلیمات الہیہ سے نوازا گیا۔ یہاں تک کہ انسان کی ذہنی ارتقاء کی اس منزل تک آ گیا کہ اپنے بدلے ہوئے تہذیبی حالات کے متوازی الہیاتی تعلیمات کو سمجھ سکے، اپنی زندگی پر اس کا نفاذ کر سکے اور شعوری طور پر اس بات کو محسوس کر سکے کہ شعوب و قبائل محض پہچان کا ذریعہ ہیں۔ ورنہ انسان خواہ وہ کسی بھی رنگ و نسل اور خطے سے متعلق ہو فی الاصل ایک ہے۔ اس تصور کو جلا بخشنے کے لیے اور اس حقیقت کو نکھارنے کے لیے بلکہ اس اعزاز پر خدا کا شکر بجا لانے کے لیے بالآخر ذاتِ احدیت نے انسانوں میں ایک انسان کو آخری نجات دہندہ بنا کر اس دنیا میں بھیجا۔ ایک آخری کتاب اس کی وساطت سے نوعِ انسانی کو عطا کی۔ جس میں سب سے پہلا اعلان انسان کی زبان سے ان الفاظ میں کرایا کہ :

الحمد لله رب العالمین

اس لیے کہ انسان کا تہذیبی شعور اب واقعی اس درجے پر آ چکا تھا کہ اس نے پایاں اور ہمہ گیر نعمت پر ہر لمحہ خدا کا شکر واجب تھا۔ چنانچہ

ہمارے علمی معاونین

جناب سمیع اللہ قریشی	گورنمنٹ ڈگری کالج ، جھنگ
جناب سید نور محمد قادری	کجرات
ڈاکٹر وحید قریشی	چیئرمین مقتدرہ قومی زبان ، کراچی
ڈاکٹر ولاء راشدی	کراچی
پروفیسر محمد منور	ڈائریکٹر ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
جناب صدیق جاوید	شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب افضل حق قرشی	شعبہ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (لیو کیپس) لاہور
جناب قلم اختر کیانی نقشبندی	لاہور
ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین	شعبہ اردو ، گورنمنٹ ڈگری کالج ، پسرور
جناب افضل حق قرشی	شعبہ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (لیو کیپس) لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبہ اردو ، اورینٹل کالج ، لاہور



اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان
مجلس ادارت

مدیر و معتمد : پروفیسر محمد منور

صدر : ڈاکٹر محمد باقر

اورکان

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پروفیسر خواجہ غلام صادق

پروفیسر محمد سعید شیخ

جلد ۲۴	جولائی ۱۹۸۳	بمطابق رمضان المبارک ۱۴۰۳	نمبر ۲
--------	-------------	---------------------------	--------

مندرجات

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم : مظہر تکمیل نبوت و رسالت

- | | | |
|---------|----------------------------|--|
| ۱۶-۱ | سمیع اللہ قریشی | |
| ۲۴-۱۷ | نور محمد قادری | حلقہ نظام المشائخ اور علامہ اقبال |
| ۳۴-۲۵ | وحید قریشی | علامہ اقبال اور تصور وطنیت |
| ۴۷-۳۵ | وفا راشدی | اقبال اور وحشت |
| ۶۲-۴۹ | محمد منور | علامہ اقبال اور آدم کی خود گریزی |
| ۱۱۸-۶۳ | صدیق جاوید | ہال جبریل کی غزلیں |
| ۱۲۵-۱۱۹ | حسن اختر | طالب علم اقبال |
| ۱۲۹-۱۲۷ | افضل حق قرشی | اقبال کا ایک قطعہ تاریخ |
| | قلم اختر کیانی نقشبندی ۱۳۱ | سلام بحضور شاعر مشرق |
| ۱۳۷-۱۳۷ | سلطان محمود حسین | اقبال کی چلی جاعت کا نتیجہ |
| | | اشاریہ اقبال ریویو - اردو (جولائی ۱۹۶۰ - جنوری ۱۹۸۳) |
| ۱۶۶-۱۳۹ | مرتبہ : افضل حق قرشی | |
| | | تبصرہ کتب : "اقبال کا تصور خدا" ایم - ایس - رشید |
| ۱۷۲-۱۶۷ | مبصر : حسن اختر | |
| | | "مجلہ اقبال ریویو" حیدر آباد (دکن) |
| ۱۷۵-۱۷۴ | مبصر : رفیع الدین ہاشمی | |
| | | "مجلہ اقبالیات" اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر |
| ۱۷۶-۱۷۵ | مبصر : رفیع الدین ہاشمی | |

مطالعات کے متعدد جات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے منظور نہ کی جائے۔

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تکنیکی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی، مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، طب، ادب، فن، آثاریات، وغیرہ۔

پہلی اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

بیرونی ممالک
8 ڈالر یا 4.50 روٹ

پاکستان
38 روپیہ

قیمت فی شمارہ

2.00 ڈالر یا 1.00 روٹ

10 روپیہ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت، "اقبال ریویو"، ۱۱۹، میگلوڈ روڈ، لاہور، کے آفس پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی کشیدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

مدیر : پروفیسر محمد منظور، ڈائریکٹر
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان،
۱۱۹ - میگلوڈ روڈ، لاہور
طبع : لندن آرٹ پریس،
۱۱۹، ریلوے روڈ، لاہور

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جولائی ۱۹۸۳

A-82
6 8.83



اقبال اکادمی پاکستان — لاہور



IQBAL REVIEW

JOURNAL OF THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN

OCTOBER 1983



Handwritten signature and initials, possibly 'hs' and '7/2'.

EDITOR.

PROF. MUHAMMAD MUNAWWAR

Handwritten number '37'.

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

LAHORE

The opinions expressed in the Review are those of the individual contributors and are not the official views of the Academy

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

in

English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan

Rs 38.00

Foreign countries

US \$ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00

US \$ 2.00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Editor and Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Publisher :

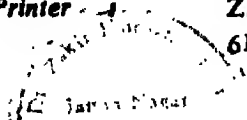
IQBAL ACADEMY PAKISTAN

116 - McLeod Road, Lahore

Printer :

ZARREEN ART PRESS

61, Railway Road, Lahore



IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

Editorial Board :

Chairman :
Dr Muhammad Baqir

Editor & Secretary :
Prof. Muhammad Munawwar

Members :

Dr Abdus Salam Khurshid
Prof. M. Saeed Sheikh
Prof. Khwaja Ghulam Sadiq

Vol. XXIV

October 1983

No. 3

CONTENTS

- ★ The Concept of Law in Islam *S. A. Rahman* ... 1—7
- ★ The Concept of Pakistan in the light of
Iqbal's Address at Allahabad *Ehsan Rashid* ... 9—14
- ★ Gulshan-i-Raz and Gulshan-i-Raz-i-Jadid
(The Nature and Role of Reason) *C. A. Qadir* ... 15—33
- ★ Iqbal on Marx *Shaheer Niazi* ... 35—43
- ★ Was Iqbal a Pantheist ? *Nazir Qaiser* ... 45—53
- ★ Iqbal's Thought on Economic Development
Muzaffar Hussain ... 55—65
- ★ Iqbal, Kant, McTaggart and Ward
Muhammad Ma'ruf ... 67—79
- ★ Iqbal's Concept of the Self (A Philosophical Analysis)
Asif Iqbal Khan ... 81—88
- ★ A Note on Muqaddimah Ibn Khaldun
(A Paganish Philosophy of History)
Salahuddin Ayyubi ... 89—97
- ★ Iqbal on Man's Metaphorical Death
Muhammad Munawwar ... 99—118
- ★ Iqbal's Ideal Person and Rumi's influence
Riffat Hassan ... 119—126
- ★ Punjab in Iqbal's Life-Time *Riaz Hussain* ... 127—136

OUR CONTRIBUTORS

S. A. Rehman	<i>Main Gulberg, Lahore</i>
Prof. Ehsan Rashid	<i>Ex-Vice Chancellor, Karachi University, Karachi</i>
Dr. C. A. Qadir	<i>65-Shah Jamal, Lahore</i>
Shaheer Niazi	<i>S-2/8, Saudabad, Karachi—</i>
Dr. Nazir Qaiser	<i>21-C/2, Gulberg, III, Lahore</i>
Muzaffar Hussain	<i>7—Friend's Colony, Multan Road, Lahore</i>
Dr. Muhammad Ma'ruf	<i>Principal Govt. Colleg Sheikhupura</i>
Dr. Asif Iqbal Khan	<i>Deptt. of Philosoph Govt. College, Lahore</i>
Salahuddin Ayyubi	<i>House 3, Yusuf Street Millat, Road, Sanda Kh Lahore</i>
Prof. Muhammad Munawwar	<i>Director, Iqbal Acade Pakistan, Lahore</i>
Dr. Riffat Hassan	<i>University of Louisv Kentucky, U.S.A</i>
Riaz Hussain	<i>Deptt. of English, G F.C. College, Lahore</i>

THE CONCEPT OF LAW IN ISLAM*

S.A. Rehman

Law in Islam is a complex concept. It includes the divine ordinances contained in the Quran, the reported decisions of the Holy Prophet (peace be on him) on issues or concrete cases that arose for decision in his lifetime and such other laws were derived, in the course of our history, by juristic deduction from the corpus of revealed law or the general regulatory principles of life enunciated in the book of God. The Quran, at places, leaves the Muslims to adjust their mutual relations according to Urf (Custom or Usage) such as prevailed in the Arab society of those days and which was not incongruent to the ethical spirit of the Quran. In other words, Islamic Law is either God-given law or such juristic Law as has the general sanction of the Quran behind it. The evolutionary legal process was aided by the principle that what is not expressly or impliedly forbidden by the Quran is lawful-the principle of *Ibahat* or permissibility. There is a significant verse in the Quran which enjoins the faithful to refrain from putting too many questions to the Prophet lest a revealed command might add to their existing obligations and restrict their freedom of action. For God, according to another verse, in His infinite mercy, desires facility for them rather than hardship.

The various components of Islamic law, however, do not occupy the same position in respect of priority and prestige. Islamic society is God-oriented and God alone is the supreme sovereign and law giver in such a society. The Divine Ordinances, therefore, are not only the fundamental basis of the legal system, but they are also unalterable and eternal. The Quran occupies a unique position in the religious literature of the world for no religious scripture other than the Quran can claim to be intact

* Iqbal Memorial Talks 1977.

today in its pristine purity. The Quranic texts are not amenable to amendment or variation according to human whims, though in their practical application to changing socio-political environment, they may receive a fresh interpretation demanded by the exigencies of time and place. Of course, such a fresh interpretation must not do violence to the Quranic norms of human conduct. It may be clarified that the Islamic system of values (the Shariah) makes no cut and dried distinction between positive law and morality. For the Quran is not merely a legal code. Its principal objective is to awaken in man the higher consciousness of his true relation to God and the universe. Islam is a way of life rather than a mere ritualistic religion. The Quran provides guidance in all departments of human behaviour and its legal realm, both in theory and practice, is permeated through and through by its ethical spirit. Even a so-called secular act acquires a sacred character when performed under inspiration from the Quranic text. The Quran occupies a more exalted status in the legal hierarchy of Islam than a basic constitutional instrument in a modern democracy. It is the touchstone for deciding the legitimacy of any man-made law and thus provides the Muslim community with the sheet-anchor of stability in a changing world.

The positive legal rules in the Quran are limited in number and they are confined either to the family sector which is the basis of any social organisation or the stability of the social order. They provide specific punishments for transgressions against what are described as the limits of Allah (*Hudud*) i.e. invasions on the domains of faith, life, property, reason and paternity or honour. Imam Shatibi has said in his *Al-Muwafiqat*. : "These predetermined punishments are themselves termed *Hudud* (*Limits*) in Muslim *Fiqh*". For offences like murder or bodily injury, the principle of *Qisas* or requital by like retaliation is laid down in the Quran. An alternative of retaliation is monetary compensation. Contravention of other Quranic precepts, which are more in the nature of ritual or general principles regulating social behaviour, is left to be dealt with in the discretion of the community itself, through its chosen representatives (*Ulul-Amr*), by the process of *Shura* (mutual consultation in this sphere). Those in authority can prescribe such punishments as they deem fit in a particular case or leave the matter to be regulated by moral

persuasion and admonition. The undertermined punishments are known as *Tazirat*. As they are based on human opinion, they can be suitably varied from time to time by the same process by which they were originally prescribed. It is obvious that existing customary rules forming part of the corpus of Islamic civil law, may also be amended if the collective wisdom of the community so requires, in view of changes in circumstances. It will thus be appreciated that elements of stability and change are both embodied in the Quranic machinery for administration of human affairs so as to serve needs of a dynamic and progressive society.

The general principles enunciated in the Quran furnish ample guidance for Muslims in respect of all matters germane to the good life of the individual or to the creation of a well knit fraternity of Muslims, which could serve as the nucleus of a universal human brotherhood. Thus there are principles that may underly the constitutional structure of an Islamic state and regulate its relations with its own subjects or with foreign states. There are others that provide us with norms for establishing a just social or economic order. The principles of equality before the law and equality of opportunity for every one can be easily spelt out of them but class-war and expropriation are not countenanced. Instead, the concept of the affluent being trustees of their surplus wealth for the benefit of the needy and the distressed, receives strong emphasis. The field of guidance in all essential matters is thus comprehensively covered.

Whereas the Quran is the primary source of Islamic law, the authentic traditions of the holy Prophet (peace be upon him) constitute an important secondary source. The reported words or actions of the Prophet, when duly established, may be described as a commentary or the summary or general provisions of the Quran and would give us invaluable guidance in understanding their true import or scope. Difficulties are however, created by the fact that every school of Islamic Jurisprudence (I prefer to call them schools rather than sects) insists on the exclusive authenticity of their own compilations of traditions and no general consensus exists or any one collection being beyond cavil. Unfortunately, many spurious traditions were put into circulation by interested parties, after the Prophet had passed away. All honour to those experts in the science of *Hadith* who devoted

their entire lives to the collection and scrutiny of traditions and tried to sift the true ones from the false. But despite their indefatigable researches, differences persist to the present day. The well-known collections in our hands date only from the Abbasid period and no earlier comprehensive collection has come down to us. This may partly be due to the fact that, at one stage, the Holy Prophet is himself reported to have forbidden the taking down of his sayings and the second Caliph, Umar al-Farooq had also discouraged the unnecessary narration of *Ahadith* for fear that confusion may arise between the word of God and that of the Prophet. The traditions concerning religious ritual have been consistently and continuously transmitted from generation to generation and there are no essential differences among the Muslims with regard to them. A serious effort is called for on the part of our scholars to reassess our most valuable heritage of legal traditions in order to eliminate all suspect matter. Several tests have been laid down by competent scholars for judging their genuineness. For one thing no true tradition can contradict an explicit Quranic text *Nass* or the general spirit of Quranic teachings, and, among other criteria, Ibn Taimiyyah mentions that traditions contrary to sound reason should also be rejected. Perhaps, in due course, this process may result in a generally acceptable collection.

Allama Iqbal has approached this subject from a bolder angle in his lecture on "*The Principle of Movement in the Structure of Islam*". He says :

"For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia, which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that the usages left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application".¹

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore Sh. Muhammad Asbraf, 1964), p. 171.

The Allama then refers to the views of the great scholar, Shah Wali Allah, in respect of the nature and antecedents of a prophetic mission to people who are its first recipients and highlights the fact Imam Abu Hanifa made very little use of tradition in his juristic formulations. He proceeds to say further :

“On the whole, then, the attitude of Abu Hanifa towards the traditions of purely legal import is to my mind perfectly sound ; and if modern liberalism considers it safer not to make any indiscriminate use of them as a source of law, it will be only following one of the greatest exponents of Muhammedan Law in Sunni Islam.”¹

He however, advocated a further intelligent study of the *Hadith* literature to imbibe the spirit in which the Prophet himself interpreted his revelation. That would, in his opinion, help us greatly in understanding the life-value of the legal principles enunciated in the Quran. He thus favours the introduction of *Daralt* (rational criticism of content) with *Rivayat* (Tradition). As I mentioned in the beginning of my talk, a considerable portion of the corpus of Islamic Law has been the result of juristic *Ijtihad*. The principles of analogy (*Qiyas*) and equity (*Istihsan*, *Masaleh Mursalah*, *Istislah* and *Istishab*) have played their part in this process. Where no specific provision of the Quran or *Sunnah* was found to cover a case, the scholars drew upon their own experience of men and matters and their own understanding of the spirit of the Divine dispensation. The rules thus evolved by the labours of individual scholars have in some cases been elevated to the status of consensus of the learned of a particular era (*Ijma*), if a majority of them had accepted the views involved. Historically speaking, this process has never been formally institutionalised but it has that potentiality. Allama Iqbal has approved of the *Ijtihad* of the Turks that the power of *Ijma* can be vested in a representative Legislative Assembly, elected by the people.

To claim that the door of *Ijtihad* is now barred, on the supposition that the law has been finally settled by the existing *Fiqh* schools, as a section of the orthodox ‘ulema’ suggest, would

1. *The Reconstruction*, pp. 172-73.

amount to flying in the face of the very process by which these schools were born. The heads of these schools never claimed finality for their views and left possibilities of revision open on discovery of a better opinion at any time. After-all their compendiums embody only human interpretation or opinion regarding the effect of fundamental Quranic or *Sunnah* texts and there is no rational reason why later generations of Muslims should be debarred from solving their own legal problems, in the changed circumstances of their time, afresh, within the framework of the fundamental source of law, if the need for such a course is felt. The well-known *hadith* reporting the Prophet's conversation with Muaz b. Jabal on the eve of his departure for Yemen as *Qadl*, is ample authority for this view. This one method of breaking the enervating circle of stagnation that has restricted the intellectual horizon of the community to its past achievements. Even a previous *Ijam* decision should not be sacrosanct, as Allama Iqbal has pointed out, on the authority of *Karkhi*.

The spirit of the Islamic law is egalitarian, liberal and progressive. Under its auspices, there can be no privileged persons above the law. Even the head of the Islamic state is emendable to the ordinary legal process, for any remedy, whether civil or criminal, against his person or property. The doctrine of immunity of the sovereign from legal process, embodied in the maxim of Western jurisprudence: "The King can do no wrong," is foreign to Islamic law which functions under the august sign of the unity of God and the equality of man. The solicitude of Islamic law for the independent personality of an individual is reflected in the principle of *Fiqh* that the state cannot grant pardon in respect of offences that affect individual human interests (*Huquq al Ibad*) though such power exists in respect of offences within the domain of "*Huquq Allah*", God's rights, which in effect means the collective interests of the community.

I have concerned myself with the general concept and the spirit of Islamic law in this short talk without going into explanatory details. I would like to wind up this talk with a quotation from the "*Ilam-al Muqqien*" of Ibn-al-Qayyim wherein he has summed up the spirit of the Islamic law in a nutshell :

"The ground and foundation of the Shariah is wholly justice, beneficence and wisdom, so whatever deviates from justice to-

wards tyranny, from beneficence towards its opposite from social welfare towards disruption and from wisdom towards futility, is not part of the Shariah although it may have entered its circle through the process of interpretation”.

This seems to me to be an apt commentary on the Quranic dictum that Islam is the *Din al-Fitrat* (the religion of Nature).

INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF IQBAL

by

LUCE-CLAUDE MAITRE

Trans. by

M. A. M. DAR

This book is an English translation of "Introduction ala Pensee D'Iqbal" written by Miss Luce-Claude Maitre. The author has presented within a small compass a penetrating study of the thought of Iqbal with clarity which is characteristic of the French mind. The notable feature of the book is that it treats Iqbal primarily as a thinker and relegates his poetic role to a solitary chapter at the end.

Pages : iv + 53

Price : Rs 4/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

116-McLeod Road, Lahore

THE CONCEPT OF PAKISTAN IN THE LIGHT OF IQBAL'S ADDRESS AT ALLAHABAD*

Ehsan Rashid

Pakistan was demanded on the fundamental basis that the Indian Muslims constituted a nation by themselves and were, therefore, entitled to the right of self-determination. During the period of the struggle for Pakistan, this was made clear by the Quaid-i-Azam more than once. For instance, he refused Mr Gandhi's offer in 1944 that the Muslim majority areas could separate from an all-India union by invoking the right of self-determination on a territorial basis. And he emphatically told him that the Muslims claimed the right of self-determination as a nation and not as a territorial unit ; indeed, they were entitled to exercise their inherent right as a Muslim nation which was their birthright.

This at that time, appeared to be a novel concept of Muslim nationhood, but its theoretical foundations had already been worked out by the poet-philosopher Iqbal in his brilliant Allahabad Address. He said ; "Islam as an ethical ideal has been the chief formative factor in the life-history of the Muslims of India. It has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattered individuals and groups, and finally transform them into a well-defined people, possessing a moral consciousness of their own." "Islam as a people-building force," he said, "has worked at its best" in no other country than India.

In other words, Islam was the main factor which set the Indian Muslims apart from the rest and made them into a nation. True, even at the height of their political supremacy in India, the Indian Muslims allowed themselves to be Indianised and influenced by their Hindu neighbours in several spheres. But they ever stuck firmly to the anchor of their Islamic heritage. They

* Iqbal Memorial Talks 1977.

retained their own distinct individuality in the Indian body politic and to this, several European travellers in the sixteenth and seventeenth centuries bear testimony.

The loss of their political power was the signal for the Indian Muslims to begin exhibiting their old intense feeling of nationality. In the eighteenth century for instance, the Muslims exhibited a growing separation from the Hindus which they had never thought necessary in the days of their supremacy. This growing anxiety on the part of the Indian Muslims to keep their entity separate and intact, was amply reflected in the movements launched by them since the beginning of the nineteenth century. Sayyid Ahmad Shahid's Mujahidin movement, uprising of 1857, the Aligarh movement, the Muslim League and the Khilafat movements were all raised on the basic assumption that the Indian Muslim community represented a distinct politico-cultural unit on the broad canvas of India. The words "nation," "nationality" and "people" were freely used in the speeches and writings of eminent Indian leaders like Sayyad Ahmad Shahid, Sayyad Ahmad Khan, Hali, Shibli, Maulana Muhammad Ali and Allama Iqbal to denote the Indian Muslims and to focus attention on their distinct national identity.

The idea of a religious community entitling itself as a nation could hardly fit into the prevalent Western concept of nationalism in which considerations of race, language, or territory occupy an important place. The Indian Muslims did not come from a single racial stock, nor did they manifest any linguistic similarity. On the other hand, they comprised a host of linguistic groups possessing certain well-defined characteristics ; they differed considerably from each other in social customs, food and even national predilections.

What explained the concept of Muslim nationhood were not these mundane factors but a spiritual principle which Iqbal termed as the ethical ideal. This ethical ideal, as Iqbal said in his Allahabad Address, does not regard man as an earth-rooted creature, bound by this or that portion of the earth. On the other hand, it regards man as a spiritual being understood in terms of a social mechanism, and possessing rights and duties as a living factor in that mechanism. Thus, it is not land, race or language that would go to constitute a nation. Iqbal visualised a nation as a living

soul, the product of a spiritual principle. And viewed from this angle, a people dedicated to a spiritual ideal, sharing a rich heritage of memories and possessing a desire to live together would fully qualify itself for the status of a nation.

Indeed, this spiritual factor more than others is basic to the very idea of a nation. It is not altogether absent even in the Western concept of nationalism. It is now generally agreed in the West that no polity can endure or make progress unless it is based on some set of moral principles and moral values. Thus even the Western national states are obliged to seek some moral concept from whatever source they can to base their actions and policies upon. Evidently, in their case, this source could not be other than the old Greek and Judeo-Christian traditions which serve as the fountainhead of all Western thought streams.

In the case of Indian Muslim nationalism, however, this ideological factor was of supreme significance and was represented by Islam. There could be no doubt that Islam provided the strongest link binding the Indian Muslims into a single living soul and thus welding them into a nation. It was Islam which, through the centuries, had developed in them a tradition of loyalties, emotions and discipline. Islam alone provided them the aspiration to dream and the energy to actualise their dreaming and the discipline to keep personal interests within the bounds of community goals.

And this sense of unity created by Islam was further heightened by a common history which the Muslims shared in the Indo-Pakistan subcontinent. They felt proud of the glorious victories won by their forefathers against formidable odds in the subcontinent ; of cultural achievements that gave the world unique cultural and architectural gems ; of establishing empires like the Moghul Empire that either in territory or in splendour excelled every other empire in that age ; of giving the subcontinent an administration that stood the test of time leading towards humane integration of diverse elements. They also shared the memory of the humiliation to which they were increasingly subjected since the beginning of the eighteenth century, the humiliation of defeat at the hands of an alien power and of their own subjugation. Nor could they forget the fact that they were treated with hostility in every walk of life by the dominant community living in

the subcontinent simply because they believed in Islam.

Thus when Iqbal pleaded for a separate Muslim state in India, he was not asking for the creation of yet another independent territorial unit in the subcontinent. What he emphasised in his address was that the life of Islam as a cultural force in India very largely depended on its centralisation in a specified territory. The driving force behind the concept of Indian Muslim nationhood was, therefore, essentially ideological in character. It was not merely a question of establishing a state but of giving Islam a political and territorial expression. And it was on this plank that the Quaid-i-Azam subsequently launched the struggle for Pakistan. The creation of a state of our own, he said, was a means to an end and not an end in itself. The idea was that we should have a state in which we could live and breathe as free men and which we could develop according to our own lights and culture, and where the principles of Islamic social justice could find free play. The Quaid-i-Azam exhorted the Muslims to sacrifice their all in building up Pakistan as a bulwark of Islam and as one of the greatest nations.

On more than one occasion, the Quaid-i-Azam tried to elaborate the theoretical basis of Pakistan which had earlier been spelt out by Iqbal. He tried to impart a definite meaning to the Muslims struggle for territory and to provide the motive force so essential to carry it to a fruitful end. The Quaid-i-Azam knew that without an intellectual basis to nourish and sustain it, no movement stood any chance of success. He knew that, devoid of its ideological content, the movement for Pakistan would fail to draw any support from the Indian Muslims. And the very fact that this movement galvanised a scattered community into a determined, united nation, which ultimately wrested its freedom from unwilling hands, goes to prove the existence of a powerful ideological force behind it.

The object of the Pakistan movement, it cannot be over emphasised, was not the separation of a few provinces in the subcontinent. If it were merely that, the Muslims of the minority provinces would never have gladly agreed to bear the main brunt of the freedom struggle. For, no one can deny the fact that the Muslims of these provinces were the greatest sufferers, both before and after partition. They knew that they would stand to gain

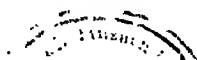
nothing, indeed might lose everything, if Pakistan was created. And yet they joined the Muslims of the majority provinces wholeheartedly in their struggle simply because the battle was not for territory, but as Iqbal put it, for the preservation of the life of Islam in the subcontinent.

Again, it was this ideological force that enabled the new state of Pakistan to survive the stresses and strains to which it was subjected in the first crucial months of its existence. As a noted Western scholar on Islam then put it : "It is Islam alone that holds the new state together. It is only this Islamic quality that can call forth the morale and loyalty without which it would never have survived its first six months and would hardly survive the numerous other challenges with which for some times it would doubtless continue to be faced."

If, as Iqbal visualised, the ethical ideal or the spiritual principle was the very fountainhead of the concept of Indian Muslim nationhood, there can be no doubt that Pakistan can organise and build herself up only by honouring that principle. In other words, it is only in the Islamic atmosphere which facilitated her birth, that Pakistan can hope to survive and make progress.

Rooted as it is in the Islamic ideology, Pakistani nationalism can never hope to sustain itself on any other plank. Indeed, we know it to our own cost how a turning away from that ideology brought us to the verge of national extinction. We seemed to have lost sight of our destiny and loosened our hold on the basic ideology which had given birth to our country. We took the achievement of the immediate goal as the culmination of our march towards our destiny ; we could not see the woods for the trees. We lost ourselves in a mad rush for power and pelf and completely forgot our ultimate aim. Materialism soon dominated our thoughts and actions and before long we started drifting into a spiritual vacuum.

A nation, no less than an individual, cannot hope to live without idealism, without that driving force which impels it forward to energetic action, to lift itself above petty material gains and to expend itself in the service of noble worthwhile ends. And when such a force ceases to be of any consequence in the life of a nation, a terrible crisis of character results as it did in Pakistan since the death of Quaid-i-Millat and particularly after 1953.



Indeed we have been through a period of the worst spiritual stagnation and moral degradation. Such were the depths to which we lowered ourselves that it had become a fashion to look down upon morality and good conduct. In such an atmosphere the very word "ideology" might come to be regarded as a taboo. No wonder the country almost came to the very brink of ruin.

Islam thus remains central to the concept of Pakistani nationalism. Through its ideological orientation Pakistan has presented a new concept to the world : ideological nationalism. And the measure of Pakistan's progress will be a measure of the soundness of this concept. Indeed, by putting this concept into practice honestly we shall not only be making a positive contribution to our generation but also paying a befitting tribute to the poet-philosopher Iqbal who dreamt of a Muslim state in the sub-continent and to the great Quaid-i-Azam Muhammad Ali Jinnah who crystallised that dream into a living, pulsating reality.

GULSHAN-I-RAZ and GULSHAN-I-RAZ-I-JADID

The Nature and Role of Reason

C. A. Qadir

It is said that Philosophy is the art of asking deliberative and significant questions¹. Significance is sometimes equated with meaningfulness which no doubt it is, but if by meaningfulness we understand the verifiability or un-verifiability of a proposition in the light of facts, we restrict thereby the range and scope of significant propositions and confine them to scientifically testable statements. In philosophy the term significance is to be used or should properly be used for all such questions or problems which touch the ultimate bottom of human life and raise issues which go deeper than the one raised by physico-chemical sciences.

Questions can be raised at two levels-the physical and the metaphysical, to use Aristotelean phraseology. At the physical level, the questions are concerned with the phenomenal and mundane reality and can be very deep, as requiring a research by a host of competent scientists or a research extending over centuries of observation and experimentation. But, despite the tremendous importance that scientific research has, and the long laborious work and study that the scientists have to undertake the question that sciences raise, do not touch the ultimate bottom of life. They concern the physical aspect of life-very vital and very significant no doubt, but by no means does it comprehend the entire gamut of human existence. For the materialistically oriented world of today, science is everything and scientism the best type of philosophy. By scientism is understood a creed which firmly believes in the cogency, validity and relevants of science implying thereby that only science can provide genuine knowledge

1. *Ethics for Policy Decision* Wayne A.R. Lays Bunting Hall, 1961.

about every thing including of course man and society. Scientism, however, is a denial of all that is noble and sublime in life and also that which is amenable not through scientific techniques but through intuition.

At the second level, namely the metaphysical, such questions are asked as are not mundane or phenomenal in nature but are noumenal and of ultimate significance. When, for instance Omar Khayyam, in his Quatrains, asks, "who the potter and who the pot" or questions death, by saying, "Surely not in vain, my substance from the common earth was taken, that he who subtly wrought me into shape should stamp me back to common earth again", or when he demands explanation of the discrimination on the earth, by making an ungainly vessel say, "they sneer at me for leaning all awry. Did the hand of the potter shake?" or when he doubts the existence of hell by saying "they talk of some strict testing-pish, he is a good fellow, and it will all be well", Omar Khayyam is trying to know how ultimately every thing is going to turn out or what in short is the nature of metaphysical reality. To distinguish the nature of scientific enquiry from the quest of a metaphysician it is sometimes said that while a scientist raises questions, a metaphysician is concerned with riddles. Life and death are great mysteries for human being and when an effort is made by a metaphysician at the metaphysical level to offer an explanation of them in human language, it is mystery from whose face he is trying to lift veil. It is for this reason that procedures and techniques of physical science fail when dealing with supersensible reality. No amount of scientific observation and experimentation can ever resolve the mystery of life and death or that of hell and heaven. But because of their inaccessibility to the methodology of strict sciences, it cannot be held that the issues raised by Metaphysics are of no account or that they are no questions but moods and fancies of human beings in their hours of distress and helplessness.

To clarify further the type of questions that philosophy raises in contradistinction to the questions generally raised by the illiterate and the untutored, it can be said that philosophical questions are deliberative, meaning thereby that they are the product of deep thinking and can be resolved through deliberation or deep thinking alone. For instance, the first question of

Omar Khayyam, who the potter and who the pot, is a question about the creator of the universe and the nature of the creation. It is also a question about the relation which the creator has with its creation and of the distinction between the two, if any. Omar Khayyam, thus raises the question of the unity of Being as contrasted with that of the Duality of Being. The problem whether ultimately everything is one and the same or that there are differences is the age-old question of one and many. It is a deliberative question. It is the result of thinking and requires deliberation for its solution.

In *Gulshan-i-Raz*, Mahmud Shabistari, a poet, mystic and thinker of the thirteenth century raised metaphysical questions on the asking of a certain student and tried to solve them in the light of knowledge available at that time and also in keeping with the high traditions of Islamic mysticism. Generally speaking the Islamic mystics, that is to say, sufis believed that God alone is reality and therefore it is God alone that exists. In his Lectures, Allama Muhammad Iqbal records the talk of two sufis, one of whom says that there was a time when nothing existed save God and the other replying that the same is the case even now. Since the only reality is God and all else a manifestation or an emanation, the apparent distinctions between the primal Source and the world is illusory. God is everything and everything is God. This belief goes by the name of Pantheism, according to which the ultimate reality being one, all else is but a mode, an appearance or a projection. The doctrine of Pantheism, in its extreme form, is not held generally by sufis, for not all of them were astute and consistent thinkers. Among the Western thinkers Spinoza was a pantheist and among the Muslim thinkers Ibn-i-Arabi was a thorough-going pantheist. The Medieval mysticism of which Mahmud Shabistari is a product, is surcharged with pantheistic ideas and practices. In the Medieval Islam, it was Ibn-i-Arabi whose thoughts were accepted and incorporated in the general body of literature particularly poetry and metaphysics.

According to Edward G. Brown,¹ in the *Gulshan-i-Raz*, Shabistari asks fifteen questions. It may be mentioned, however, in passing that when these questions are elaborated many other

1. *Literary History of Persia*, Vol III Cambridge 1936, pp. 147-48.

questions crop up so that in reality the *Gulshan-i-Raz* is a discussions of all those issues that a student or a follower of sufism feels or countenances in his pursuit of gnostic knowledge. The questions are :-

1. What is the nature of Reason?
2. Why is reasoning sometimes a duty, sometimes a sin and when is reasoning incumbent upon a mystic?
3. What am 'I'? What is meant by travelling into one's self?
4. What is meant by the Pilgrim and the Perfect Man?
5. Who is gnostic and who attains to the secret of unity?
6. Is the Knower and the Known one in essence? If so, can the knower have a sense of responsibility?
7. What does one mean when he says 'I am the Truth'?
8. When a creature is called 'united', then what does 'travelling' and 'journey' mean?
9. What is that Sea whose shore is speech and what pearls can be found in its bottom.
10. How can the 'Necessary' and the 'Contingent' go together? What is Quantity and Space?
11. Which part is greater than the whole? How can such a part be found?
12. How are Eternal and Temporal separate? Can we call the one as God and the other as the world?
13. How can the symbolical and the allegorical language be interpreted? What does it really mean when the 'eye', 'curls', 'down' and 'mole' of God are mentioned? What do 'stations' and 'states' mean when they are said to occur in the 'journey' undertaken by a mystic towards the ultimate source of every thing?
14. What do 'Beauty', 'Wine' and 'torch', really mean?
15. Is the talk about Idols, Girdles and Christianity tantamount to talking about infidelity? If not, how should it be taken?

If one were to put all these questions in philosophical language, one would say that they are questions either concerning Epistemology or Ontomology. There are some questions about the nature, the possibilities and the limitations of human knowledge including reason and some about the ultimate nature of

reality. When, for example, Shabistari discusses is the nature of the reasoning process and the role of discursive reasoning in the realm of subjective and objective reality or when he is dealing with the problem of reaching the ultimate truth, he is concerned with epistemological problems. When on the other hand, he is dealing with the problem of One and Many, Transcendentalism or Immanentism, the nature of the three-dimensional world, human destiny, life after death, creation, and pantheism, he is raising ontological questions. There are many other problems that he raises incidently. He asks about the nature of the supra-spatial and supra-temporal reality, the distinction between the Observer and the Observed, whether numbers are absolute or relative, the difference between prophetic and mystic consciousness and the meaning of 'far' and 'near', 'great' and 'less', and 'part' and 'whole'.

It can be easily seen that the questions posed by Shabistari are the ever-recurring questions of Philosophy. Right from the beginning, the questions of human destiny, creation of the world and the nature of the universe have occupied the attention of the philosophers of every age and of every country. Among the Greeks a person who knew who created the world, what its attributes are and what relation it bears to what it created, and also knew whether the story of a human being ends with his/her physical death and whether the world is basically and essentially spiritual or material was regarded a 'wise', a sage or a philosopher. Shabistari raises precisely these questions and many other besides showing thereby his allegiance to the 'past' and also to the 'present' in which he lived. The 'present' for Shabistari is the 'past' for Allama Muhammad Iqbal and the 'future' for the Greeks. The 'present' they say, is a razor edge dividing the past from the future. What is 'present' now, becomes instantaneously past. Hence the present is over determined, not by the time-span it occupies, for the time-span is incredibly small but by the will of the people. The important point to remember is the relative and contingent nature of the 'present'. The 'present' dies every moment and comes into being every moment.

The 'present' of every age is constituted by the aims and ideals as well as the hopes and disappointments of the people of that age. In some cases there is a leading idea which epitomises the psyche of an age and so guides and inspires it. It may be said

that the leading idea of Shabistari's age is the metaphysical one, as inherited from Plotinus through Ibn-i-Arabi with modification introduced by the Islamic way of thinking. The idea of Wahdat-ul-Wujud seems to be the dominant idea and it is in reference to this idea that all else is explained. Ibn-i-Arabi is a staunch supporter of this idea and also of the theory of emanations, a necessary corollary of this creed. In explaining the nature of the ultimate source and the emanation of the world, Ibn-i-Arabi takes recourse to Muslim terminology and thought and so presents a picture of the metaphysical reality in a way which does not sound bizzare to the Muslim ear, but a closer look can detect departure in it from the strict orthodox point of view. Hence in the history of Muslim thought, one finds many thinkers taking up cudgels with Ibn-i-Arabi and holding the doctrine of Wahdat-ul-Wujud as a heresy. But it can be said that in spite of what the opponents say, the doctrine of Wahdat-ul-Wujud has remained the corner stone of all types of sufistic thought. Persian as well as Urdu poetry is surcharged with the idea of unity of Being and the concepts related to it.

It is however important to note that every thinker including Shabistari had his own 'present' and he accordingly refused to acknowledge any other 'present', no matter how powerful and meaningful it once was. Nor did Allama Muhammad Iqbal, for he wrote *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, that is to say, a new 'Garden of Mystery'. Allama Muhammad Iqbal has used the word 'jadid', which not only means new and fresh, but also modern. Hence Allama Muhammad Iqbal attempts in *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* an interpretation of the mysteries of theosophic thought in the light of modern knowledge as available to him. Allama Muhammad Iqbal could not accept the "present" of Shabistari as his "present". What was 'modern' for Shabistari was not 'modern' for him, for there was a distance of seven centuries between them. Knowledge ever advances though the speed of its advancement was never so great as it is now. It is said that the quantity of knowledge doubled in the fifteenth century but after the invention of the press, the revival of Learning as well as the development of the rapid, easy and quick means of communication and transport, the speed of the development of knowledge increased tremendously, so that now knowledge doubles every

five years. Allama Muhammad Iqbal in writing *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, acknowledged the advancement of knowledge during his time and the need of writing afresh whenever a significant change takes place in the body of knowledge. Allama Muhammad Iqbal not only wrote a new *Gulshan-i-Raz* but also wrote a *Reconstruction of Religious Thought in Islam* in spite of the fact that there had been Reconstructions of Religious thought in the past. Every philosopher of Islam attempted a reconstruction in the light of knowledge of his own time. Mutazilites, Asharites, the great Moghal king Akbar, Shah Wali Ullah, Sir Sayyed Ahmad Khan, and a host of others who initiated new movements of religious thought in Islam reinterpreted Islamic thought in the light of scientific and philosophic thought of their time, and the requirements of their own age.

Unfortunately for static, unprogressive and unthinking people, the 'present' of the 'past' remains the 'present' for them. For them the 'present' of the bygone times perpetuates itself and covers the 'presents' of the future. This however is a grievous mistake. The 'present', as observed already, is a razor edge having no dimension of its own, except the one given by people and so constituting what is called the "spacious present". Allama Muhammad Iqbal never thought the 'present' could be perpetuated, and that is why he held that with the advancement of knowledge a fresh and a better reconstruction of religious thought in Islam could be offered. The same he would say about his rendering of *Gulshan-i-Raz* in modern diction of his time. Between the *Gulshan-i-Raz* and *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* there is a distance of seven centuries and between Allama Muhammad Iqbal and us there is a distance of seventy years, but from the point of view of knowledge, the distance between us and Allama Muhammad Iqbal is the same as it was between him and Shabistari. Hence both his *Reconstruction* and *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* need fresh thinking.

Allama Muhammad Iqbal admits that though the questions in their philosophic aspect are the same yet their understanding and their solution would be different. Iqbal Says:

بہرگز دیگر از مقصود گفتیم جواب نامہ محمود گفتیم¹

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* p. 145/537

Shabistari wrote, as a result of the invasion of Tatars and the havoc it wrought in the intellectual, social and spiritual life of the people, But after him for centuries no one was born to cognize and to understand the new challenges that arose now and then. It was Allama Muhammad Iqbal who realized the meaning, the significance and the extent of the revolutions which came about in his own time due to the colonisations of Asia by the Western powers. Since the revolution of his time was different from that of Shabistari, a new challenge had arisen, necessitating rethinking and reconstruction. Allama Muhammad Iqbal has accordingly offered an explanation of the problems raised by Shabistari in the light of the revolution that had come about in Muslim thinking due to the secularisation of knowledge and the acquaintance with new instruments and techniques for identifying, sifting and evaluating data. Iqbal Says:

نگاہم انقلابِ دیگرے دید طلوع آفتابِ دیگرے دید
کشودم از رخِ معنی نقابے بدست ذرہ دادم آفتابے¹

Iqbal insists that his rethinking should not be regarded as simply a new poetical rendering of Shabistari's *Gulshan-i-Raz*. His rethinking is an exploration in the realm of *Khudi*, it is in fact an 'inner fire', an exhibition of the 'pangs of the heart'. He supposes that if Gabriel were to read what he has written, he would cry.

عجلی را چنان عریاں غواہم غواہم جز غم پہتاں غواہم
گزشم از وصال جاودائے کہ بیم لذت آہ و فغانے
مرا ناز و نیاز آدمے دہ ! بجاں من کداز آدمے دہ²

In *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, Allama Muhammad Iqbal has employed the terminology of Shabistari but has given it a new meaning. Allama Muhammad Iqbal has not discussed all the questions of Shabistari but has chosen a few and showed how his interpretation differs and why it differs. It will be seen that Allama Iqbal's interpretation registers a real advance in knowledge.

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 146/538.

2. *Ibid* p. 147/539.

In this article it is not possible to compare and contrast Iqbal and Shabistari on all points raised and discussed by the author. That would be too lengthy and would require a separate book. I am limiting myself to one question, namely, the first one, which concerns the nature, the limits and the source of human knowledge. It will be evident that this is a question of epistemology and lies at the bottom of all metaphysical knowledge. In the philosophy of the Anglo-American world, it is epistemology that is reigning supreme, while ontology has been thrown into the background.

The first question as stated is :

نخست از فکر خویشم درتخیر چه چیزاست آنکه گویندش تفکر
کدامی فکر مارا شرط راداست چرا که طاعت و کسبه گناه است¹

The term used by Shabistari is 'fkr' which has several meanings like deliberation, thinking, reasoning, rationality etc. It would be clear that in the sense of deliberation, 'fkr' becomes an instrument through which thought process can be carried on to its logical end. With Aristotle and his followers, Logic was *organon*, an instrument which could aid thought and lead it to its right path. When Bacon replaced deductive method of enquiry by the inductive one, he called it *Noum Organon*, meaning thereby, a new instrument. Hence it was never the intention of the logicians, barring a few one, that Logic gave any information about any thing. It was regarded as purely formal, dealing with the 'shape' of arguments, not with the matter of arguments or the content of knowledge. There were some logicians who thought that the laws of Logic were the laws of reality, that the laws of Identity, non-contradiction and excluded middle were true of thought as well as of reality. But this point of view was severely criticised by mathematical logicians who took logic on the analogy of mathematics and held that both logic and mathematics had their stand on certain definitions which do not necessarily reflect the nature and complexion of physical reality as it is. When Euclid defined a point as something, having neither depth nor length, nor width, he was not giving the definition any reference to any physical reality, for there can be no point, if

is actually drawn on a piece of paper, which had neither depth, nor length, nor breadth. In Radd-ul-Mantiqeen, Imam Ibn Taimiyyah, has precisely taken this position. He is of opinion that logic is empty of content and can yield no knowledge of external or internal reality. In logic, Ibn Taimiyyah is a nominalist which, by the way is the standpoint of Russell and of many other mathematical logicians.

In Radd-ul-Mantiqeen. Imam Ibn Taimiyyah, is concerned with the refutation of Aristotelian Logic as Imam Ghazali of Aristotelian Philosophy. Though the primary aim of both these thinkers was to clear the way for the justification of religious beliefs and dogmas, indirectly and negatively, by demolishing what the philosophers and logicians had claimed to be true, they nevertheless succeeded in making any points which are cogent even today. But their aim was not to demolish philosophy or logic as such. Logic is an instrument of enquiry and no enquiry whatever its motive, can proceed, in such without following the laws of right thinking. When therefore Shabistari or Allama Muhammad Iqbal denounce reason, it cannot be reasoned as an instrument of enquiry, for otherwise their own 'denunciation' would stand condemned, as being without logic, that is to say, without sense and meaning.

Deductive logic as an instrument of research and enquiry, is primarily, though not exclusively, used in mathematical sciences and inductive Logic, for the same purpose, again primarily, though not exclusively in empirical sciences. As research proceeds these two methods cooperate and jointly lead the enquiry to its successful end. Thus if enquiry is to be carried on in any domain of thought, religious or non-religious, it is absolutely essential that laws of logic be followed directly or indirectly.

As there is a widespread misconception regarding the role and function of reason in human thought, I want to pursue the matter a little further. The first question is, as Shabistari himself has pointed out, what the nature of *Tafakkur* or reason is. In answer it can be said :

1. Reason is creative. This point has been very well brought out by Plato when he says, "For generation of the Universe was a mixed result of the combination of Necessity and Reason. Reason overruled Necessity by persuading her to guide the

greatest part of the things that become towards what is best ; in that way and on that principle this Universe was fashioned in the beginning by the victory of reasonable persuasion over Necessity (Plato 1957 ; 48 A Cormford,tr). In this contrast which Plato suggests between reason the guiding and controlling activity, and necessity the blind, compulsive force, the creative role of reason becomes obvious. It is through persuasion, that is, through working with natural forces and not by opposing or negating them that reason creates. It encourages some forces, redirects others, it combines and balances some, changes others. Thus it brings order out of chaos. The forces of necessity pushing about aimlessly and at random are organized into enduring structures. These structures are always breaking down, so the task of reason is never finished ; there is always repair work, correction, adjustment left to do.

2. Reason is the discovery and the application of rules to cases. Man is distinguished from the animals by this rationality and this consists in the ability to apprehend general principles and freely act on them. Animals, in contrast, perceive only particulars and have therefore no free-will. The general principles, man apprehends, are part of the nature of things, they are eternal and universal. Kant says, "Everything in nature works according to laws. Rational beings alone have the faculty of acting according to the *conception* of laws, that is according to principles . . . the deduction of actions from principles requires reason".¹

3. Reason is calculation-adding and subtracting. Hobbes says, "When a man reasons he does nothing else but conceives a sum-total, from addition of parcels ; or conceives a reminder from subtraction of one sum from another . . . reason in this sense is nothing but reckoning, that is adding and subtracting."² This conception of reason is basic to the theory underlying the construction of decision-making machines, since these machines operate by addition, subtraction and simple comparison.

It may be held that rationality or reason works differently in different spheres. It is creative in social and political matters, it is the application of law to cases in legal and moral reasoning

1. *Paul Diesing in Reason in Society*, Illinois, 1962, p 245.

2. *Leviathan*, 1939, p 143.

and it is calculation in technical and economic spheres. Thus the three conceptions of rationality work differently in different departments of human knowledge, but basically they are not incompatible. The difference is primarily in emphasis. Each approach must eventually include the other within itself in some fashion. We can look at reason from a different angle and say that it has three functions ;

(1) It can generate purely non-empirical or a priori ideas. When Euclid said that a straight line is the shortest distance between two points, he was intuiting an idea for which there was no empirical ground. The earth being spherical and not flat, it was not possible to draw a line which could be called straight in the light of what Euclid had said. Any line drawn on the surface of the earth must have curves, because of the spherical nature of the earth and so could not be the shortest distance between two points. In the same way when Euclid said about point that it had neither length, nor breadth, nor depth, he was defining point without reference to empirical reality, for in the real world there could be no point without length, breadth and depth.

(2) Among the priori ideas reason establishes necessary and universal relationship. For instance, it is reason which tells us that all equilateral triangles are equiangular, that is to say, that it is on the strength of reason that it can be said that all triangles whose sides are equal have also their angles equal. In sciences nearly all concepts are non-empirical and the relation established between them is the work of reason.

(3) It is reason which enables a person to draw inferences. Since the nature of intellectual disciplines is not one and the same, reason works, as shown above, in different manners in each one of them. In some it works deductively, in some inductively, in some it creates, while in others it calculates or works through application of laws to specific cases.¹

From the nature of reason as creative, calculating or implementing laws, or from the function of reason as intuiting a priori concepts or establishing necessary relations between such concepts or in enabling human beings to infer there is nothing that can be singled out for ridicule, criticism or denunciation. Reason

1. See Broad C.D., *Five Types of Ethical Theory*.

is needed to denounce reason and therefore reason cannot be denounced in the last analysis, for how can reason be denounced through reason ?

When Shabistari denounces logic or reason it can not be reasoned as defined and described above but it is, as he says, as employed in the domain of religion, to prove and to seek God. Shabistari says :

بر آکس را که ایزد راه نمود ز استعمال منطقی هیچ نکشود¹

It means that Logic cannot open the door to God. To know and to understand God, there are doors other than the one of Logic. Again he says :

خرد را لیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی²

This couplet supports the above idea that reason is incapable of reaching God. In order to reach God, some other method has to be devised.

Shabistari's denunciation of reason can be understood in the light of the objective he has fixed for reason. He thinks that the primary, if not the sole function of reason is, to lead a person from untruth to truth or to enable him to perceive the whole in the part. This definition of reason is not in accord with the one usually found in books of logic or philosophy. Shabistari is conscious of it, but he says that all other definitions of reason as found in books and accepted by all and sundry are conventional and customary but that his definition, is original, in the sense that it is a product of his own research and thinking.

When Shabistari accepts a definition of reason which suits his way of thinking, he stands philosophically on sure grounds, for all definitions are man-made and accepted, because together with other definitions of a certain type, they have the capacity to generate new idea or schemes of ideas. Euclid, for instance, laid the foundation of geometry on the basis that a straight line could be drawn on the surface of the earth. Those who differed from him and thought that this could not be done as the earth was not flat but spherical, laid the foundation of non-Euclidean

1. *Gulshan-i-Raz*, Mahmud Shabistari.

2. *Ibid.*



geometries. What is different in both these systems is the initial assumptions, together with their definitions. That both these systems have their own valid system of deductions does not invalidate the claim that both are man-made and that both stand on certain assumptions and definitions about which there is nothing sacrosanct. If therefore Shabistari has adopted a certain definition of reason together with its objectives, there is no harm provided it generates a system of ideas and assists in the flow of ideas. It is undoubtedly true that religiously considered the object of knowledge should be the realisation of God, but to say that the object of reason is to attain God looks odd, as reason is simply an instrument of knowledge and as such it has no objective save to assist thought in its journey from untruth to truth. In Muslim thinking much confusion has arisen because of the fact that reason and knowledge have not been properly differentiated and consequently what is true of one has been attributed to the other.

Shabistari thinks that reason is faulty since no philosophical argument for the existence of God has ever turned out to be valid. He is of the opinion that the effort to reach God through the manifestations of God is misleading, since whatever receives light from God, who is the Source of all existents and therefore the existents can throw no light on the primal source. The argument as stated is spacious, but there is no denying the fact that no argument for the supersensible reality can be built on the basis of what is true of the sensible world. The sensible and the supersensible worlds differ fundamentally and essentially; hence nothing that is true of one can form a basis for drawing inference about the other. So far Shabistari is right, but he is not right when he says that all the 'signs' or the manifestations of God can prove is that the world is not absurd, that is to say, without reason or logic. Existentialist philosophers of today would take exception to this statement. Both Albert Camus and J.P. Sartre together with other existentialist thinkers hold that no reason can be found why what happens should happen. There is *facility* but no necessity.

Shabistari is also right in holding that knowledge gained through the channels of sense-organs and reason is utterly inadequate or should we say, utterly irrelevant to the knowledge

of God. Indeed the much maligned logical positivists said nothing but what Shabistari has said. Only logical positivists put the matter in modern terminology and maintained that no proposition could be true as had no empirical verification. Since empirical verification is possible in the case of sense of knowledge, the data received from sense-organs can never be appropriate for reaching God—a supersensible reality and so incapable by definition of empirical verification. Those people who condemn reason should consider :

1. If reason has ever claimed that it is the organ of God's knowledge,
2. If reason has ever held that its findings are final.
3. If reason has ever maintained that the data on which proofs for the existence of God rest, can not be improved, or that new disciplines cannot arise throwing fresh light on the problem. Indeed Para-Psychology and Occultism have supplied fresh data to philosophers and religionists to think and to draw inferences.

To these considerations, there is only one answer and that is in the negative. No philosopher has ever held that reason is final or that it is the gateway to God-knowledge. All philosophers worth the name, have recognized the limitations of reason and have used it where its competence is acknowledged.

Allama Muhammad Iqbal agrees with Mahmud Shabistari in thinking that the source of true thought in man is his 'Qalb'-usually translated as heart, and thought is the Light which is present in the heart. It is through that light that the absent is converted into the Present. Our bodily existence is bound up with time and space, but the light is supra-temporal and supra-spatial. The assumption behind this idea is that though the light *resides* in the body which is material and so subject to the laws of Time and Space, yet the light which illumines the hearts of men and turn them towards the Almighty is above time and space. The entire world is a manifestation of this light.

About the characterisation of Qalb, Shabistari and Iqbal differ substantially. While Shabistari supposes that Qalb is meant to reveal the world *within*, Iqbal thinks that it reveals not only the inner reality but also the outer reality. The extension in the application of Qalb in Iqbal comes about as a result of a large

number of physical, biological, psychological and social sciences that had come into existence during Iqbal's time but were not present in Shabistari's time. These sciences are the product of observation and experimentation with the help of sophisticated instruments and techniques, not available before the nineteenth century. These sciences together with the technology they had given birth to had caused an intellectual revolution in European countries and had enabled the Europeans to control the forces of Nature. Iqbal was conscious of the fact that in the twentieth century it was as essential to subjugate the forces of nature, which constitute the world without as it was to conquer the forces within which constituted the world within. Hence to confine Qalb to the inner world only and to exclude from it the objective world was suicidal. The shift from the subjective to the objective and the extension in the meaning of Qalb so that it covers both subjective and objective, marks the triumph of a *spiritual cum material* point of view. Iqbal accordingly says :—

ہم چشمے خلوت خود را ہم بیند ہم چشمے جلوت خود را ہم بیند
اگر یک چشم بر ہندد گناہے است اگر ہاہر دو بیند شرط راہے است^۱

Iqbal however thinks that in the conquest of the subjective and the objective world, the priority belongs to the subjective world. First the inner world is to be ordered, refined and oriented towards the source and then the task of the subjugation of external forces can be taken in hand. In religion as well as in mysticism, the spirit takes precedence over the nature and therefore it should be attended to before anything else. Iqbal says :

منہ ہادر بیابان طلب مست نخستین گیر آن عالم کہ در تست
اگر زہری ز خود گیری زہر شو خدا خواہی بخود نزدیک تر شو
ہم تسخیر خود افتادی اگر طاق ترا آسان شود تسخیر آفاق^۲

For Iqbal both the objective (Alam-i-Afaq) and the subjective (Alam-i-Anfas) are important and should be made to serve the interests of life.

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* p. 19/541.

2. *Ibid* p. 150/542.

Shabistari is the product of Mideaval philosophy and mysticism, popularly known as Scholasticism and could not go beyond the inner subjective world of reality. But despite his mystic learnings, Shabistari could not ignore the objective world and therefore held that though the application of reason in the domain of religion is a sin, it is not so when used in the field of material reality. Shabistari however believed that it is the spiritual world that really matters and the material world with all its charms and variegated phenomena, is but an illusion. Accordingly he built his argument for the spiritual world on the basis of the Illusory character of the phenomenal world. Iqbal's procedure is different. His argument for the spiritual world does not rest on the illusoriness of the phenomenal world. He fully realizes the importance of the sciences and the conquest of nature for the advancement and enhancement of life. For him both the sense knowledge and rational knowledge are true within certain limits and have to be sought by all means at our disposal. It is only that in seeking God, a different organ has to be utilized, as sense-knowledge and reason are incompetent. Shabistari taking his stand on Ibn-i-Arabi's philosophy could condemn the external world as illusory, ephemeral and an obstacle to spiritual advancement, but Allama Muhammad Iqbal could not do so, for in the period of seven centuries that separated these two thinkers, knowledge had advanced considerably. Hence he was constrained to attach value to objective as well as to subjective knowledge. Gone were the days when a saint, a sadhu, a guru or a sufi was alone looked up in society. Now the scientist, the philosopher and the thinker had as much claim to public esteem as any body else. The experimentally tested knowledge was extolled, in some cases above the subjective data. This was not so in Shabistari's time. That is why Shabistari, holding the aim of knowledge as union with the ultimate source of life, recommended withdrawal from the world of objective reality. Both Plato and Plotinus recommended such a view of life and Muslim thinkers who followed in the footsteps of these two great thinkers were so much enamoured of the so called world of reality that they held in derision what they called the world of appearance and condemned it as illusory, insubstantial and utterly worthless. Iqbal could not subscribe to this

view, and was, as a result, deady opposed to the classical spirit of Greek thinking and the anti-worldly attitude of the mystics. (For details refer to Allama Muhammad Iqbal *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1965, Chapter V. *The Spirit of Islamic Culture*).

Despite the fact that Iqbal does not consider reason an instrument to reach God and dislikes the supremacy of reason over intuition or other means of mystic and prophetic knowledge, he does admit openly, the value of objective knowledge and regards the conquest of nature, an essential ingredient of the Islamic way of life. That is modern touch in him and is the consequence of the wide-spread influence of experimental sciences.

Since for Shabistari, the inner life alone constituted *essence*, it was but natural, that he should emphasise self-realization and therefore the individual as against society. In mysticism one can observe the tendency towards self involvement and personal development. A *sadhu* or a *sanyasi* would retire to jungles or to any other place away from the noise and din of cities and villages to engage himself whole heartedly in self elevation. The life of a recluse, a mendicant or a solitary, lonely wayfarer was preferred over the life of social responsibilities. Shabistari recommends individual and personal development and attaches no importance to social living and the duties consequent upon such a living. Iqbal was conscious of the fact that a human being was both an individual and a member of his own community. Hence communal living was as much important to him as individual living. Very often it is said that among the Muslims of today what is lacking or at least weak is the social ethics that is to say, the sense of belonging together and a spirit of working in cooperation and in unison with others. This may be due to the fact that for centuries the monastic way of life was much extolled and regarded as the sole gateway to God and to His grace. Iqbal, unlike Shabistari, recognizes that for full development both individual and social aspects of life have to be nurtured. Iqbal may have received inspiration for this as well as for other points in which he differed from Shabistari from Islamic traditions but there is no doubt that his wide acquaintance with Western knowledge and the Western way of life had an impact on him

and so provided to him an impetus towards re-evaluation and reassessment of the problems and solutions of Shabistari in *Gulshan-i-Raz*.

In the end it may be said that though in certain respects there is similarity in the thinking of Iqbal and Shabistari on the nature and role of reason in human life, yet there is also a significant difference in their understanding, due to the advancement of knowledge in the seven centuries that separated these two thinkers, Iqbal's version is nearer to times but not the nearest as he is separated from us by a period of seventy years which from the point of view of knowledge and its advancement is as great as the period of seven hundred years that separated Shabistari from Allama Muhammad Iqbal.

A MESSAGE FROM THE EAST

versified English Rendering

of

IQBAL'S PAYAM-I-MASHRIQ

by

M. HADI HUSSAIN

The Payam-i-Mashriq, par excellence, bears witness to Iqbal's wide range of interests and sympathies. To translate the work of such a genius is an arduous enterprise and its difficulties can properly be appreciated only by one who has attempted to transmute the magic element of Poetry in one language to that of another.

Pages : xxiv + 189

Price : Rs 33/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

116-McLeod Road, Lahore

IQBAL ON MARX

Shaheer Niazi

In the light of the Holy Quran, the world population or say the mankind is divided into two major groups, i.e. the theists (who believe in God) and the atheists (who do not believe in God). Beyond doubt Iqbal was one of the keenest observers of the world affairs and he concerned very much with the expected consequences of the preachings of new gospels in this century. When we peep into the past we find that after the revolution in Russia in 1917, the writers and thinkers over the world were deeply influenced by the socialist slogans about the equity of human beings. It is evident that this revolution was basically against the tyrant Tzar, the Emperor of Russia, blood-sucking capitalism and humiliating Christian Church domination. The hero of this revolution was Lenin, a great Marxist. Two outstanding urdu poets namely Iqbal and Hasrat Mohani were influenced to the extent of the merits of socialism without departing from the belief in one God and the teachings of the Holy Quran. After the creation of Pakistan in 1947, I remember some of our progressive writers made an abortive attempt to prove that Iqbal was a socialist. The base of their contention were the following verses of Iqbal :

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوڑ یقیں سے
کنجشک فرومایہ کو شایں سے لڑا دو
مطلانیٰ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ گہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس گھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی
اُس گھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو¹

1. *Bal-i-Jibrael*, pp. 109—401/110—402.

The caption of this poem is 'Farman-i-Khuda' (God's Ordain) and it indicates that God is not pleased with the institution of Capitalism which is synonymous to cruelty and injustice specifically in relation to labour and wages. In Islam hoarding of the commodities and piling up the wealth in the vaults are regarded as sin and social crime. In the verses noted above God issues orders to His angels: 'Rise and awake the poverty-stricken people on earth and shake the wall of the palaces of richmen. Kindle a new fire in the hearts of the slaves and enable the poor sparrow to fight against eagle. Now the days of democracy are coming; therefore you destroy every sign of the yore, you find in the world. The corn-fields which are not for feeding of the peasants then burn every heap of wheat therein. There is no reason why the Elders of the Christian Church remain standing as intercessors between God and His creature; therefore remove them from their seats Iqbal has uttered many verses about Marx and Socialism in Urdu and Persian languages. Here I quote some verses from his collection:

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلم ہے نبلی وہ مسیح ہے صلیب
ہست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب¹

In this poem which is in the form of poetic dialogues between Satan (Iblis and his advisers (members of his high command). Iqbal vigorously attacks those religious leaders who are the pets of the Capitalists. In his opinion the present type of democracy in the East is nothing but a cover for dictatorship. In the following verse Iqbal calls Marx a Prophet or a messenger without divine revelation:

وہ کلم ہے نبلی وہ مسیح ہے صلیب
ہست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب²

He, a Moses without divine manifestation; he a Christ without a Cross? and though not a Prophet or Messenger of God but has got a Book in his bosom).

1. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 8/630.

2. *Ibid*, p. 8/630.

In Iqbal's 'Armaghan-i-Hijaz', the fifth adviser of Satan calls Marx, an Incarnation of Mazdak, a revolutionist of Iran before Islam who had introduced a new type of Socialism which granted the freedom of sex without reservation of blood relations or private property. Wealth and women were common. No one could be the only master of a woman in his time but it must be kept in mind here that Marx or Lenin had no idea of such a sex free society. Marxism grants freedom of sex life but within the limits of regulations. Iqbal's own words are :

وہ یہودی فتنہ گر وہ روح مزوک کا بزور¹

Iblis (Satan) in his presidential address assures his lieutenants that the Socialism or Communism cannot disturb us due to the evils which are planted in the hearts of human beings and these evils cannot be removed in these systems. The only danger that we can confront in future is from Islam. Iqbal becomes very difficult for the narrow minded Muslims when he utters the following verse :

جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزوکیت فتنہ² "مзда نہیں اسلام ہے"

"I know as I am aware of the secret of the future that Mazdakiyat is not a menace ahead but it is Islam that worries."

Apparently the verse seems to be pseudo-Islamic but the fact is reverse because in the following verses the Satan admits the importance of the Islamic Shari'ah which may defeat the Satanic powers therefore the danger for the Satanic designs is Islam and Islam alone. There is no other force on earth that may destroy evil.

Socialism :

Before we proceed further to discuss the views of Iqbal let us have an idea about Marx and Marxism, Communism and Socialism etc. After the Industrial revolution in Europe, the hydra-headed monster of Capitalism threatened the lives of

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 10/652.

2. *Ibid.*, p. 12/654.

the poor thus a social change became incumbent. Karl Marx (1818—1883 A.C.) who came forward with a new gospel called *Das Kapital* (The Capital) was the son of a German Jewish lawyer who became a Christian later on. Marx was educated in Germany and he remained under the lure of Hegel's philosophy of dialectical process which was for Marx a dominating factor in sociology. Marx as young man started his career as a working Journalist before leaving Germany for Paris (France) where he met French Socialists including Proudhon, St. Simon, Louis Blanc and Fourier but very soon he was disgusted and called them Utopians. Then Marx left France for London in the days of orthodox economists like Richardo. Here in 1848 the Manifesto of the Communist Party was prepared. It still guides the Russian Government today. Soon after its publication a revolution took place in Germany. Marx also took part in it but after the failure of this revolution he was exiled and from there he came to London. He started his research work in the British Museum, the abode of the revolutionists. The first volume of his marvellous book *Das Capital* was published in 1867. Marx lived in England till 1883 as a poverty-stricken person. He was then suffering, starving and could not afford to procure medicine for his dying daughter. Some people think that Marx was a blind follower of Hegel but this is not true. He disagreed with him on many points. Here I quote an example. Hegel was of the opinion that thoughts are more important than things, the real is the abstract ideal, hence ideals such as Nationalism creates institution like state. Marx contrarily observed : the ideal is nothing else than the material world reflected by the human mind and translated into terms of thought.¹ It seems imperative at his juncture to take into considerations some of the fundamentals of Communism (Socialism is a lesser form of it). To abolish the institution of Capitalism it is necessary to nationalise everything to be controlled by the government for the sake of equity and equality; therefore there should be no private property. Every citizen has an equal right to live according to his requirements and efficiency. The basic formula for the new economic order is C-M-C. (Commodity-Money-Commodity), then it further emanates C-C.,

1. *Democracy and its Rivals*, Christopher Lloyd, Karachi, 1961.

M-C-M., M-M. and so on so forth.¹ What Marx owed to Hegel was his concept of history as the evolution of society by means of dialectical process but the economic theory of Marx was of his own. Since Communism is a bit abstract in nature and needs revision as it was demanded even in the life-time of Marx by the revisionists, it seems practicable only in its premature form which is called Socialism. According to Lloyed Socialism is simply a tendency and not a body of dogmas.² At the initial stage when it is implemented, it is positively a conglomeration of communism, capitalism and fascism because on the one hand it crushes the social evils but on the other hand it bans the freedom of speech freedom of thought and the freedom of the Press. At the same time the class struggle is not finished, it simply changes its style under the patronage of the ruling class. Peon and Premier are both equal as human beings but not equal in status. Such equality is a dream as yet That is why Bernard Shaw demanded simply the equality of income in Socialism and nothing else.³ However we once again return to Iqbal who pronounces about Socialism as under :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ کرمی گرفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار یہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
الساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار⁴

Another verse of Iqbal that needs clarification is as following :

صاحبِ سرمایہ از لسلِ خلیل یعنی آن پیغمبر کے بے جبرئیل⁵

(Trans : Marx the author of *Das Capital* ; being one of the childrens of Abraham is also a Messenger but without Gabriel

1. *World's Famous Books in outlines*, London, 1946, p. 130.

2. *Democracy and its Rivals* by Lloyed, p. 112.

3. *Ibid.*, p. 114.

4. *Zarb-t-Kalim*, p. 137/598.

5. *Javid Nama*, p.64/652.

i.e. Divine Revelation).

It should be borne in mind that the word 'Paighambar' (messenger) is composed of two Persian words, 'Paigam, (message) and 'Bar' (the Carrier) thus who carries any message is a messenger but in day to day use it never means the Prophet of God unless the world God is not added to it. What this verse means is that Marx is a man who gave a new message of economic order to the suffering mankind. He knew what suffering means because he suffered himself a lot. He himself starved and his child died without medicine. Iqbal was a very good critic and he did not simply admire Socialism but also criticised it in the following verses :

وہ یہودی فتنہ گر ، وہ روح مزدک کا بروز
برقبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار¹
غریباں گم کردہ الد افلاک را
در شکم جـویذ جان پاک را²
دین آن پیغمبرے حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

(i) In the verse from 'Armaghan-i-Hijaz', he calls Marx the Incarnation of Mazdak who had freed man from morality in Iran before the advent of Islam. In Mazdakiyat there was no private property and no privacy of sex, Woman was for one and for all. Mazdak was killed by the king because fornication had become a popular fashion rather an order of the day in Iran.

(ii) In the Persian verses noted above, Iqbal criticises Marx for placing the foundation of equality on stomach (Shikam) i.e. the physical needs and for the same reason he calls him a messenger unaware of the truth (پیغمبرے حق ناشناس). Now it becomes clear that Iqbal was not at all a Socialist.

Muhammad and Islam

Sigmund Frued, the founder of modern sex-psychology once said that human life passes through three distinct psychological

1. *Armaghan-i-Hijaz*, 10/652.

2. *Ibid.*, p. 64/652.

phases ; superstition, religion and science and now being the era of science, all the religions are out of date. But he is absolutely wrong because a divine religion generally and Islam particularly are not the psychological phases of human life. Islam is not a social, commercial or a political revolution or reaction confining itself to a particular or specific field or walk of life. It is a natural urge to know the self, its origin and its relation with the Originator. It is evident that a code of morality is always necessary for the solidarity of a nation. No nation can survive without a law. It is an incontrovertible fact that the life of the holy Prophet Muhammad (Peace be upon him) was the most perfect life, a human being could lead on this earth. Humanitarianism and social justice for which people cry so much were perfectly translated into action that we can witness in the life of the holy Prophet Muhammad (Peace be upon him). He was just, truthful and trustworthy (Ameen) and he taught the same to mankind in the name of one God Almighty.

Before coming down to Iqbal's own remarks about the social justice in Islam, I should make it clear that the Islamic structure of social justice is altogether different from all the Isms in the world. In nature Islam is neither democracy nor dictatorship (or kingship) and in it there is no accommodation for Communism, Socialism, Capitalism or Feudalism etc. (for detailed discussion see, *'Islam, The Misunderstood Religion'* by Mohammad Qutb, Kuwait edition). Islam is not the religion for extremists at all ; it is rather a balanced middle way of life. In Islam a Muslim can have private property but for his own needs only i.e. a house to live with family but not for rental purposes because rent is also a kind of interest since no tenant can become the owner of the house for which he has already paid a sum more than its real cost, in the form of rent for so many years of his tenancy. He does not become even a share-holder or a partner in this property therefore it is un-Islamic way of dealing. It is a social injustice also. A Muslim is allowed to earn and save little money for himself and his family but hoarding and the accumulation of wealth to keep in steel boxes for years together is not allowed. The money should remain in circulation so that all the men are benefitted by it. There is a freedom of thought and action within the religious limitations and there is no compulsion in Islam.

In civil life an ordinary Muslim is free to question the greatest Caliph of Islam, if he is in doubt about anything. As human beings all the rulers and the ruled are equal and they are the servants of the people and not the Masters. All the things belong to Allah who is the real master of this universe. Iqbal has emphasised this point in this verse :

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و نظر کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں¹

(What more can be a change in thought and observation that the land belongs to Allah and not to the kings).

According to a tradition of the holy Prophet one should pay the wages of a labour before his sweat dries. Islam has given full protection to an employee. Women are free to marry and remarry and to have a divorce. She can have property and she shares inheritance. Man is allowed to have four wives in case of war, when there are many female war prisoners with children or when there are more women in number than men in a Muslim society whatever the cause may be but the men are bound to do justice to all of them and treat them equally. The maximum number of wives is four. The Quraishites cried for the basic changes brought by the Prophets as Iqbal speaks of in the following verses :

‘His creed cuts through the rulership and lineage of Quraish, denies the supremacy of the Arabs ; in his eyes lofty and lowly are the same thing. He has sat down at the same table with his slave. He has not recognised the worth of the noble Arabs but associated with the uncouth Abyssinians : redskins have been confounded with the blackskins ; the honour of tribe and family has been destroyed. This equality and fraternity are foreign things. I know very well that Salman is a Mazdakite’²

This is the cry of Abu Jahl in ‘Tawasin-i-Muhammad’ in Iqbal’s “*Javid-Nama*”. One gathers from these verses that the proud Arabs were not prepared to accept the philosophy of social justice. It will not be out of place here if I quote a saying of Hadrat ‘Umar bin Al-Khattab, the second righteous caliph

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 13/655.

2. *Javid Nama*, Eng : Trans. A.J. Arberry London 1966 pp. 51, 57.

of Islam who said on an occasion :

اِنِّى عَشْتُ نَسْأَجْعِلُ النَّاسَ بِأَنْأَ وَاحِدًا

'If I could find a chance in my life-time, I will put all the people on equal footings economically according to their talents and needs'.

The word 'Babban' (بَبَانًا) means method (tariqah), way of life (rawish) and a kind (qism) according to Arabic lexicology.¹ Salman Farsi and Abu Zar Ghifari were also of the same opinion. It should be borne in mind here that Salman of Persia was one of the Companions of the holy Prophet and he was not at all Mazdakite as Abu Jahl cried. However social justice is the need of the hour. The Muslim states should not play in the hands of the capitalists because Capitalism is also pseudo-Islamic. Neither Communism nor Capitalism. Iqbal is for Islam, the religion revealed to him by Allah as the last and hence the most perfect code of life for all humanity.

1. *Lughat-ul-Hadis*, Allama Waheed-uz-Zuman, Aram Bagh Karachi—Vol : II p. 7.

ARMAGHAN-I-HIJAZ

versified English Rendering

by

Q. A. KABIR

This is the first translation of its kind. The entire translation has been done in Iambic pentagon meter with hundred percent rhymes ; still contains fine examples of catalectic and tetrameteric styles as well.

Pages : vi + 157

Price : Rs 30/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

116-McLeod Road, Lahore

WAS IQBAL A PANTHEIST ?

Nazir Qaiser

What is Pantheism

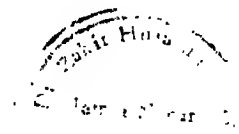
Pantheism (Pan-, 'all', & theos, 'God', & ism), is the doctrine according to which "God is everything and everything is God". It is termed as *Hama Ust* in Persian literature. *Wahdat-ul-Wujud* in sufism, carries the same meaning. *Wahdat-ul-Wujud* or Unity ism also identifies man, universe and God. Man dissolves his ego or existence in the essence of God. He is just a drop of water which slips into the ocean and loses its individuality. Shaikh Mohi-ud-Din Ibn-ul-Arabi clearly says in 'Fusus' "Being is One and the being of creation is nothing but the being of Creator". Ibn-i-Arabi is the leading upholder of this concept. Thus Pantheism, *Hama Ust* and *Wahdat-ul-Wujud* are synonymous. Dr. Khalifa Abdul Hakim rightly says that Pantheism "maintains that all things are God or 'All' is God, which is exactly how Persian terminology describes it—*Hama Ust*, All is He. The Arabic expression for it (*Wahdat-ul-Wujud*, 'The Unity of Being') is tinged with metaphysics and is a philosophical way of putting the same simple idea".² This concept of *Wahdat-ul-Wujud* is understood still in a better way, if read along with the opposing philosophy of *Wahdat-al-Shahood*, which means everything is not God but from God.

Iqbal was not Pantheism

Iqbal was not a pantheist. His view of human self, his concept of *fana*, God's relationship to man and universe, his dynamic philosophy, and his writings against pantheism—all stand testimony to his anti-pantheistic position.

1. *Tarikh-i-Tasawwuf-e-Islam*, p. 307.

2. *The Metaphysics of Rumi*, p. 139.



(1) **Human Self** : Iqbal believes in the reality of the human self. To him, the self is a fact. Iqbal says :

اگر کوئی کہہ من وہم و گمان است
نمودش چون و نمود این و آن است
بگو با من کہہ دارائے گمان کیست ؟
ہمکے در خود نگران ہے نشان کیست؟¹

"If you say that 'I' is a mere imagination.
And its appearance is mere 'appearance.'
Then tell me, who is it that entertains these imagination
Then tell me, who is it that entertains these doubts
Just look within and think what this 'appearance' is."

To him, the self or the ego as a fact becomes more visible when "we appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging, and willing."² And "The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe".³ Dr. R.A. Nicholson rightly argues that the capacity for action which is vehemently advocated by Iqbal 'depends ultimately on the conviction that *Khudi* (selfhood, individuality, personality) is real and is not merely an illusion of the mind".⁴

Again, Iqbal regards the self as actuality, which when developed, brings revolutionary changes and attains tremendous power. Man has not only to develop his own ego by adopting different measures but also to shape the destiny of the universe by establishing the kingdom of God on earth.

One of the most important characteristics of the self is its uniqueness. i.e. the personal individuality of man. Iqbal refers to '*Rabbi*' (My Lord), used in the Quran as personal pronoun, To Iqbal it means to suggest the individuality and specificness of the soul.⁵ While explaining this view Iqbal writes to Dr. R.A. Nicholson, "The moral and religious ideal of man is not self-negation but self-affirmation, and he attains to this ideal by

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 170/562.

2. *The Reconstruction*, p. 102.

3. *Ibid.*, pp. 8, 9.

4. Iqbal, *Asrar-i-Khudi*, (Trn) p. 11.

5. *The Reconstruction*, p. 103,

becoming more and more individual, more and more unique.¹

If man's self is a fact and he possesses his own uniqueness and individuality according to Iqbal, then how it can be reconciled with pantheism which negates these characteristics of the self?

(2) Concept of 'fana' : Iqbal's philosophy of *Fana* removes all doubts regarding his position as a non-pantheism. To Iqbal, ego is not to be dissolved. It is to be fortified. "In higher sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effecting its own identity by some sort of absorption into the infinite ego : it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite."² Thus to Iqbal the ego is no soluble when fully developed. It is not a drop of water which slips into the ocean and gets lost. He says :

به بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی الدر خودی گنجد بحال است
خودی را عین خود بودن کمال است³

"It is not the goal of our journey to merge ourselves in His ocean.
If you catch hold of Him, it is not fana (extinction)
It is impossible for an ego to be absorbed in another ego.
For the ego to be itself is its perfection."

He further says :

The end of the ego's quest is not emancipation from the limitations of individuality : it is, on the other hand, a more precise definition of it.⁴

To Iqbal the test of self-realization and the development of ego is the retention of individuality. "And the climax of this development is reached when the ego is able to retain full self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing ego"⁵ Iqbal here gives the example of the Holy

-
1. *The Secrets of the Self*, (Trans) by Nicholson, p. xviii.
 2. *The Reconstruction*, p. 110.
 3. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 159/551.
 4. *The Reconstruction*, p. 198.
 5. *Ibid.*, p. 118.

Prophet's ascension (mi'raj) when he viewed the very essence of God and his own self was retained.¹ Again, in the *Javid Nama* he says :

'That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face
No one can stand unshaken in His presence ;
And he who can, verily, he is pure god.'

To Iqbal, *fana* means the annihilation of those experiences which bar the revealing of the real self". He said in 1936. "When the Divine orders have penetrated the Ego so much that private tendencies and inclinations are no more left, and only Divine satisfaction is its goal, then, some great men of the Sufis of Islam have called this state of life *fana*"² Dr. A. Schimmel explains it thus : "Essentially it is the annihilation of human qualities and their substitution by more sublimated, even Divine qualities, according to the prophetic tradition 'Create in yourselves the attributes of God' "

Iqbal belongs to that group of sufis who interpreted the conception of *fana* metaphorically. Ali Hujwiri (known as Data Gunj Baksh), Jalal-ud-Din Rumi, and Mujaddid Alf Sani among many others, are the glaring examples of this group. To Hujwari, in the words of Khalifa Abdul Hakim, *fana* is the "moral transformation caused by the substitution of the lower by the higher self."³ It is to live in the attributes of the beloved. Rumi gives a subtle and beautiful example of iron and fire in connection with the relationship of God to man. The iron when put in fire, assumes the colour of the latter, but still it is not fire, it is different. Though looks like fire, it possesses its own individuality.⁴ This means that man possesses his own individuality and is not dissolved in the essence of God. Mujaddid's views are well known. "The relation between man and God is according to the Mujaddid that of 'Abd and Ma'bud or the worshipper and the worshipped. 'Abdiyyat or servitude means that man should change his whole life according to the divine will and should obey His command-

1. *The Reconstruction*, p. 198.

2. *Gabriel's Wing*, pp. 366-7.

3. *The Metaphysics of Rumi*, p. 117.

4. *Mathnawi*, ii, 1348-55.

nents of commission and omission simply because they are his commands.”¹

Iqbal's views are diametrically different from Hindu mysticism according to which *fana* is the goal of man's life and that is Nirvana according to which man, by dissolving himself, gets salvation. “Hindu outlook is that of an all-inclusive world-soul, a pantheistic substance or supreme being which is the sum of all that exists. Such a monotheistic conception implies that the deal of life is found through unity of one's self with this one ultimate reality and the consequent transcendence of all finite existence, including karma and transmigration.”²

(3) God's Relationship : God's relationship to man is both of immanence and transcendence though He is neither immanent nor transcendent in the absolute sense. Iqbal has beautifully discussed the transcendence and immanence of God in *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*. Iqbal answers to a question :

خودی را زندگی ایما در غیر است
فراق عارف و معرّف خیر است

از و خود را پریدن فطرت ما ست
پیدن نا رسیدن فطرت ما ست

نه او بے ما، نه ما بے او، چه حال است
فراق ما فراق الدر وصال است³

“The life of the ego is to bring non-ego into existence,
The separation of the knower and known is good.
To sever ourselves from Him is our nature,
And also to be restless and not to reach the goal.
‘Neither He without us, nor we without Him’. How strange ;
Our separation is separation-in-union.”

gain, in *Asrar-i-Khudi*, he says :

1. Dr. Burhan Ahmad Faruqi. *The Mujaddid's Conception of Tauhid* 93.
2. Harold H. Tetus, *Ethics for Today*, pp. 506—7.
3. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 157/549.

اے چوں جان اندر وجودِ عالمی
جانِ ما باشی و از ما می رمی¹

"O Thou that art as the soul in the body of the universe,
Thou art our soul, and thou art ever fleeing from us."

To elaborate, Iqbal believes that God is Immanent, in the sense that He himself is the ideal of human ego and is present in it as a possibility. He is Immanent because man and the universe are not 'other to Him'. "He is Creator from within". God is transcendent also because man develops his self by assimilating the attributes of God. Iqbal refers to the saying of the Prophet : 'Takhallaqu-bi-Akhlaq qillah'—'Create in yourself the attributes of God'. The question of assimilation would not have arisen if God were not transcendent and man's self were not separate from the essence of God.

But still he is neither immanent nor transcendent in the absolute sense of the word. God is not totally transcendent, according to Iqbal, because it will mean that God is sitting at some throne in the Heavens far away from man. Iqbal ironically tells the believers of such God ;

بنھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے²

O pious man ; you have made God sit on 'Arsh' but what is that God who shuns the company of men.

He is not immanent as believed by the traditional pantheism. Iqbal does not believe that man becomes God at any stage. Rather man retains his personality even in the presence of God.

As regards God's relationship to the universe, to Iqbal the not-self does not present itself as a confronting 'other' to God : the universe is character to the ultimate ego. He says, "nature, as we have seen is not a mass of pure materiality occupying a void. It is structure of events, a systematic mode of behaviour, and as such organic to the ultimate Self. Nature is to the Divine Self as character is to the human self. In the picture

1. *Asrar-i-Khudi*, p. 75/75.

2. *Bang-i-Dara*, p. 106/106.

sque phrase of the Quran it is the habit of Allah."¹

To Iqbal "nature or not-self is only a fleeting moment in the life of God." (Ibid) It reminds us of the Prophet's saying, "the world is but a moment" which means "a flash of Divine illumination (tajalli) revealing the one as the many and the many as the one"²

This view of Iqbal far from the pantheistic view of Upanishads, according to which God and universe are not two separate entities and God "who pervades and controls the whole universe, is the whole universe."³ Further, it is opposed to Samakara's view according to whom "Brahman has no genus, possesses no qualities does not act, and is related to nothing else."⁴

This relationship of God to man and to the universe clearly reveals that according to Iqbal, God, man, and universe are not identical.

(4) Iqbal's dynamic philosophy : In the context of Iqbal's whole philosophy, one cannot consider him a pantheist. To Iqbal self is not a datum. It is not given in complete form. Its capacities are to be developed harmoniously into a full grown personality with a definite purpose. And it is the result of this development that it earns freedom and immortality, the great assets of human life. Iqbal's philosophy is dynamic. Action is his pivotal point. He clearly maintains "In great action alone the self of man becomes united with God without any loss of his own identity, and transcends the limits of space and time. Action is the highest form of contemplation."⁵

(5) Iqbal's own criticism : Wahdat-al-Wujud is a philosophical concept, and this is precisely the place where Iqbal says, "My spirit revolts against it."⁶ Further, he says, "Indeed the sufis committed a great mistake in understanding Tauheed and Wahdat-ul-Wujud. These terms are not synonymous. The former is purely religious and latter philosophical."⁷ Besides these remarks,

1. *The Reconstruction*, p. 56.

2. Dr. Nicholson's Commentary on *Rumi's Mathnawi*, i, ii, p. 92.

3. R.C. Zaehrer, *Mysticism*, pp. 135 - 36.

4. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 535.

5. *Self in the Light of Relativity*, p. 401.

6. *Iqbal Nama*, part I, p. 53.

7. *Marha-i-Arar-i-Khudi*, Majallah Iqbal, Oct. 53).

there are many writings, passages and verses which establish Iqbal's anti-pantheistic position. Above all, his whole book, *Asrar-i-Khudi*, was especially written against pantheism. Dr. Schimmel rightly says, "The *Asrar* had been written as a protest of 'Arabi' Islam as a challenge against the Monism which permeates Persian poetry".¹

Accusation Refuted :

Some critics quote Iqbal's verses which prove him as a pantheist. But they deplorably ignore the chronological development of Iqbal's thought. The fact is that while he was in England from 1905 to 1908 he was a pantheistic mystic. But afterwards he changed his position. The letter which his teacher, Dr. McTaggart, wrote to him proves him to be anti-pantheistic. Dr. McTaggart wrote to Iqbal after seeing his changed position : "Have you not changed your position very much ? Surely in the days when we used to talk philosophy together you were much more a pantheist and mystic."² To my mind this change in Iqbal was due to the influence of Rumi, whose *Mathnawi* he read thoroughly after 1908. It is why his respect and tribute to Rumi are paid in his books written after 1908.

Again, some casual observers hold that Iqbal reverted to Pantheism from 1926 till his death. But this too is not a fact. It is clear from his writings appearing after 1926 e.g. in *Zabur-i-Ajam* (1927) Iqbal said : "It is not the goal of our journey to merge ourselves in His ocean. If you catch hold of Him it is not fana (extinction). It is impossible for an ego to be absorbed in another ego. For the ego to be itself is its perfection. In his Lectures, delivered in December, 1928 Iqbal clearly repudiated the concept of Pantheism. He asserted "The end of the ego's quest is not emancipation from the limitations of individuality ; it is, on the other hand, a more precise definition of it."

That man does not become God at any stage and can retain his personality even in the presence of God, is enunciated by Iqbal in *Javid Nama* (1932) thus :

1. *The Reconstruction*, p. 198. (Iqbal's own trans)

2. Prof. M.M. Sharif, *About Iqbal and His Thought*, p. 13.

"That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face
No one can stand unshaken in His presence ;
And he who can, verily, he is pure gold "1

To believe in such reversion is to negate his philosophy of the self with all its implications to distort his real thought and diminish his position as a dynamic thinker.

Further, some hold that Iqbal's theory of time proves Iqbal as a Wujudi. Undoubtedly Iqbal identified 'Dahr' with God. But as the quotation says, time (serial) and space (universe) are "reflections of Dahr" Then how is the reflection of God Himself ? To Iqbal "universe is a reality to be reckoned with"2

Whereas to Wahdat-ul-Wujud the universe is identical with God

To conclude, a casual study of some of the verses of Iqbal may give the impression that he was a pantheist ; but this impression is dispelled after one studies his total system of thought which includes his views on man, God, and the Universe.

1. *Jabriel's Wing*, pp. 339—40.

2. *The Reconstruction*, p. 10.

(Some English Publications)

1. **A Message from the East (Versified Translation
of Payam-i-Mashriq)**
M. Hadi Hussain **Rs 33/-**
 2. **What should then be done O'People of the
East (Pas Chih Bayed Kard)**
B. A. Dar **Rs 26/-**
 3. **Speeches, Writings and Statements of Iqbal**
Latif Ahmed Sherwani **Rs 36/-**
 4. **The Place of God, Man and Universe in the
Philosophic System of Iqbal**
Dr Jamila Khatoon **Rs 25/-**
 5. **Letters of Iqbal**
B. A. Dar **Rs 30/-**
 6. **The Sword and the Sceptre**
Dr Riffat Hassan **Rs 40/-**
 7. **Glimpses of Iqbal**
S. A. Vahid **Rs 20/-**
-
-

IQBAL'S THOUGHT ON ECONOMIC DEVELOPMENT

Muzaffar Hussain

The function of art is to transmute ideas into sentiments so that they can be infected to other people without rigour. Art and poetry are therefore media of complete and unhindered communication which are used as cultural tools to create and sustain a social mood for establishing a community of experience. This is why art and poetry are often employed for the inculcation of cultural values as through them the values are easily assimilated and become part of personality immediately. In view of the formative influences of art and poetry on the spirit of a people, their role in a nation-building, and programmes of economic development cannot be ignored. It is not well realised that a psychological climate must be created before any drama of development is staged. Iqbal is keenly aware of the constructive role of art and poetry in the overall development of a nation. "The spiritual health of a people," says he, "largely depends on the kind of inspiration which their artists and poets receive.¹ He, therefore, attaches great importance to the poets and the life-quality of the inspiration received by them. In his view spiritual health enables a people to conquer nature and muster material power." From the view point of art he regards only that type of inspiration as genuine, which synthesises Beauty with Power. "To seek what is scientifically called adjustment with nature is to recognise her mastery over the spirit of man. Power comes from resisting her stimuli and not from exposing ourselves to their action. Resistance of '*What is*' with a view to create '*what ought to be*' is health and life. All else is decay and death. Both God and man live by perpetual creation." Life is thus an idealistic enterprise and an creative activity. Elucidating his concept of a true artist he says :

1. *Thoughts and Reflections of Iqbal* ; S.A. Vahid.

“The artist who is blessing to mankind defies life. He is an associate of God and feels the contact of Time and Eternity in his soul. In the words of Fichte, he sees all Nature full, large and abundant as opposed to him who sees all things thinner, smaller and emptier than they actually are.”¹

Philosophy of Change and Power

Iqbal idealizes power ; so much so that he visualises God as Power and eulogises the ‘powerful man’. Defining his concept of the powerful man he says : “The powerful man creates environment, the feeble have to adjust themselves to it.”² Through the human assimilation of Divine attributes the powerful man is infused with infinite aspiration and through the realisation of his aspirations he attains the status of God’s representative on earth. To win such a position under the Heaven he must create a new physical and social environment, or, in other words he should strive to bring the ‘God’s kingdom on earth.

Iqbal is the prophet of change and his yearning for change assumes almost a passionate fervour. Change is a key-word in his philosophic system and poetic flourishes. In his world-view, change is a permanent phenomenon in the Universe.

مکوں عال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں³

Nothing is at rest in Nature
Permanance is only for change

And speaking of the human individual he says :

ملا مزاج تغیر پسند کچھ ایسا
کیا قرار نہ زیر فلک کہیں میں نے⁴

So change-loving a nature was betowed on me
That I could not be at rest under the heaven

1. *Thoughts and Reflections of Iqbal*: S.A. Vahid.

2. Ibid.

3. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 148/148.

4. Ibid., p. 82/82.

In the life of society, too, it is the change and the capacity for incessant struggle which bestows on it life and virility :

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب¹

A life bereft of revolution is nothing short of death,
For in revolutionary struggle lies the life of nations.

نشانِ حیات ہے زمانے میں زلہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں²

The cardinal sign of living nations
Lies in their ever-changing destinies

Cultural Approach to the Problem of Poverty

One of the very basic changes which Iqbal yearned to bring in the Muslim society was the eradication of poverty from the masses. He had a great repugnance for poverty and economic backwardness, and loathed it.

کیا یہ ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دگھ سے آزاد ہو ؟ کیا ایسا
نہیں ہو سکتا کہ کلی گوجوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش
صدائیں ہمیشہ کے لیے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائیں۔³

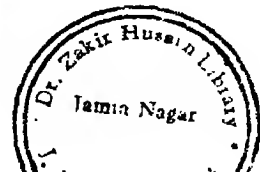
Were it possible that every individual is rid of the bane of poverty ?
Can't it be that the harrowing sobs and groans of those who rot unnoticed in the lanes could be silenced from the world for good.

However, his approach in dealing with the problem of poverty was determined by the Islamic cultural pattern according to which life must be regarded as a unity. In contradistinction to *Sensate* and *Ideational* cultures, the Islamic culture insists on reciprocal relationship between economy and morality. In *Sensate* culture the supreme object of life is *pleasant thrill* whereas in *Ideational* culture *passive contemplation* is the highest ideal. In the

1. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 100/392.

2. *Armaghan-i-Hijaz/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 42/684.

3. *Ilmul Iqtisad*.



idealistic culture of Islam, however, the highest ideal is the creation of a society free from fear and want and in this perspective the eradication of poverty from the society becomes the highest virtue of man prompted by love of God. "While the early Christians glorified in poverty and unworldliness", says Iqbal, "Islam looks on poverty as a vice". A society steeped in abject poverty cannot participate in higher cultural activities which are so essential for the development of the transcendental aspects of human personality. Says Iqbal :

مفلسی کا آزار انسان کے روحانی قوی کا دشمن ہے۔¹

The malady of poverty is inimical to man's spiritual faculties.

غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلیٰ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاق اور تمدنی اعتبار سے وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔²

Poverty stunts human potentialities. Sometimes, it tarnishes his soul to the extent of completely eliminating the difference between his existence and extinction as a moral and cultural entity.

تم جانتے ہو کہ مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ اگر ایسی بلائے بے درماں کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے۔³

You know full well that poverty is the source of all crimes. If this persisting evil could be eradicated, the world would become a model of Paradise.

Taking moral-cum-economic view of the problem of poverty he emphasises the vital relationship between the economy and morality.

علم الاخلاق کا موضوع وہ افعال ہیں جو زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد

1. *Ilmul Iqtisad*.

2. *Ibid*.

3. *Ibid*.

کے حصول کی شرائط ہیں اور علم الاقتصاد وہ اشیاء ہیں جو انسان کے معمولی مقاصد کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کے معمولی مقاصد کی پوری قدر سمجھنے کے لیے ان پر اخلاق مقاصد کے لحاظ سے نظر ڈالنی چاہیے۔ مثلاً خوراک، لباس اور مکان ہماری زندگی کے لیے ضروری ہیں اور ان کی قدر ان مقاصد کی قدر پر منحصر ہے جن کو یہ پورا کرتے ہیں مگر زندگی کے ان معمولی مقاصد کی اصل وقعت صرف اسی صورت میں معلوم ہو سکتی ہے جب ہم ان پر زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لحاظ سے غور کریں۔ اس لیے علم الاقتصاد کو وضاحت سے سمجھنے کے لیے کسی قدر مطالعہ علم الاخلاق بھی ضروری ہے۔ اکثر مصنفین نے اس صداقت کو محسوس نہیں کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دولت ہلا لحاظ زندگی کے افضل ترین مقاصد کی بجائے خود ایک مقصد تصور کی گئی جس سے بعض تمدنی اصلاحوں کے ظہور پذیر ہونے میں بے جا تعویق ہوئی اور دولت سے ہمارے کرنے والوں کی حرص و آز پہلے سے زیادہ تیز ہو گئی۔

کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہیے کہ ہر شے کی اصل وقعت کا فیصلہ تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے۔ دولت کو ہی لے لیں۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہمیں مدد نہیں دیتی تو پھر اس کا فائدہ؟

Ethics discusses those subjects which are connected with the achievement of highest human ideals ; while economics takes into account only those activities which lead to the attainment of ordinary goals of life. It can be inferred that in order to understand man's ordinary goals properly, these should be looked in the perspective of moral values. For example, food, clothing and shelter are essential for our life. Their value depends upon the value of those objectives which are achieved through them. But the importance of the ordinary goals of life can only be understood if we consider them in the light of the highest ideals of life. Study of Ethics is, thus, necessary for full comprehension of economics. But most of the authors have not realised this fact with the result that wealth in itself became the highest objective, irrespective of highest values of life. This caused inordinate delay in the realisation of cultural values and love and lust for money

became rampant.

The real worth of a thing depends upon its efficacy in the realisation of the highest ideals of life. Stated otherwise, the real value of a thing can only be adjudged in cultural perspective. Take the example of wealth. If it does not help achieve our highest ideals of life it is nothing but useless.”¹

He strongly believed in the reciprocity of morality and economics. In his view both had a symbiotic relationship in which the ethical factor plays a vital role in economic motivations. Says he, “If we want to turn out good working men, good shop-keepers, good artisans and above all good citizens, we must first make them good Muslims.”²

Iqbal regards the world of matter as subservient to man in the realisation of his social goals :

مقام بندۂ مومن کا ہے ورانے سپر
زمین سے تا بہ ثریا تمام لات و منات³

The destination of *Momin* is beyond Heavens,
From the Earth to the highest galaxy are the idols of *Lat-o-Manat*.

یہ لیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسمان
ہمت ہو ہر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں
ہالائے سر رہا ہے تو لام اس کا آسمان
زیر ہر آگیا تو یہی آسمان زمین⁴

This blue vault, named as the sky,
Is nothing before the determination of man.
Above your head it is known as the sky,
Underneath the wings this very sky is named as Earth.

1. *Ilmul Iqtisad*.

2. *Tasarruf-i-Iqbal*, (*Tahqiqi Aur Tausihi Mutala*), Dr. Rafiuddin Hashmi.

3. *Armaghan-i-Hijaz/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 26/668.

4. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 132/424.

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
 یہ گنبد افلاک ، یہ خاموش فضاہیں
 یہ کوه یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
 تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
 آئندہ ابام میں آج ابی ابی ادا دیکھا

Subjugated to you are these clouds,
 This cupola of the skies, this silent void.
 These mountains, these deserts, these oceans, these winds.
 Heretofore thou looked on them as if these are manipulated by the
 angels.
 Henceforth thou art to manipulate them according to thine own
 designs.

The obstruction of the world of matter in the realisation of human ideals in fact an incentive for struggle and a favourable circumstance for the development of his self. According to the teachings of the Holy Quran, the universe that confronts us is not 'Batil' (باطل) ; it has its uses and the most important use of it is that in our efforts to overcome the obstructions offered by it we "sharpen our insight and prepare ourselves for an insertion into what lies below the surface of phenomenon coming closer to God" for, "it is the power and capture over the concrete which enables us to go beyond the concrete."² Iqbal therefore suggests : "The world of matter which confronts the self as its 'other' is an indispensable obstruction which forces our *being into fresh formation*."³

Men of Action of Practical Attitude

Practical attitude therefore, gets an extremely important place in the philosophic system of Iqbal because it is through the conquest of natural environment that the human self grows to attain its higher spiritual positions. In this context, Iqbal regards *action* as the "highest form of contemplation" which produces its results every moment.

1. *Bal-i-Jibrei/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 132/424.

2. *The Reconstruction*.

3. *Ibid*.

یہی آئینِ فطرت ہے یہی اسلوبِ فطرت ہے
جو ہے راہِ عمل میں گامزن محبوبِ فطرت ہے¹

Such is the law of Nature ; such is the style of Nature,
The man of action is the beloved of Nature.

یہ گھڑیِ محشر کی ہے تو عرصہٴ محشر میں ہے
پیش کر غافلِ عمل کوئی اگر دفتر میں ہے²

Thou stand right in the midst of the Day of Judgement.
Bring forth record of good actions, if thou hast any.

ہزار کام ہیں مردانِ حر کو دلہا میں
انہیں کے ذوقِ عمل سے ہیں امتوں کے نظام³

The free men have a thousand errands to perform in this world,
Through their love for action the nations are organised.

Iqbal deplores and laments a human specimen who does not act for the realisation of ideals :

ناپید ہے بندہ عملِ مست باقی ہے فقط نفسِ درازی⁴

The man of action is non-existent,
Merely breathing creatures exist.

He strongly denounces such knowledge which does not invoke action. He therefore condemns all such literature and philosophy which do not lead to action :

لادان ! ادب و فلسفہ کوئی چیز نہیں ہے
اسبابِ ہنر کے لیے لازم ہے تگ و دو⁵

O Ignorant ! Literature and Philosophy are naught,
Struggle is essential for the acquisition of skills.

1. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 71/71.

2. *Ibid.*, p. 260/260.

3. *Ibid.*, p. 159/621.

4. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 88/550.

5. *Ibid.*, p. 167/629.

افکار کے لغمہ ہائے بے صوت یہی ذوقِ عمل کے واسطے موت¹

The voiceless melodies of Polemics,
Spell death for motivation and action.

For him firm conviction is the elixer of life and only such philosophies which are inspired by strong convictions and emanate into action are worthy of note :

حرک اس قوم کا ہے سوڑ عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جن کا ضمیر²

Letters become uninspiring and action a medley of confusion,
When a nation is devoid of firm convictions.

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا³

New worlds are born of new ideas.
Bricks and stones do not create new worlds.

But both conviction and action emanate from high ideals and lofty objectives which are held supreme in life.

دے ولولہ شوق جسے لذتِ پرواز
گھر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مہر کو تاراج⁴

Enthused and inspired to soar high,
Even a tiny particle can conquer the moon and the sun.

A nation inspired by high ideals cannot rest contented with the prevailing situation and must therefore work incessantly to change and mould its environment according to its needs. Motivated by the urge to bring into being an ideal social order with a view to seek the pleasure of God, a *momin* is never at rest. He has to conquer the whole world. He has to manipulate the physical environment in order to make it more productive and create a social environment free from fear and want. A continuing revo-

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 18/480.

2. *Ibid.*, p. 100/562.

3. *Ibid.*, p. 17/479.

4. *Ibid.*, p. 85/547.

lution is thus a life mission :

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندہ حر کے لیے جہاں میں فراغ¹

Idleness is the pastime of the slaves
The free have not a moment of leisure in the world.

He therefore exhorts man to wage a continuous struggle against an imperfect universe which has to be perfected through his own efforts. He must create his own environment.

بڑھے جا یہ کدوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکان توڑ کر

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود
ہر اک منتظر تری ہلفار کا
تری شوخی فکر و کردار کا

تو ہے فائح عالم خوب و زشت
تجھے کیا بتاؤں تری سرلوش²

Excelsior ! Overcome Himalayan obstacles
Mitigate the magic of Time and Space
Many a world are yet to be born
The essence of belong is not barren
Everything awaits thine invasion, and
Thine dashing ideas and action
Thou are the conquerer of the worlds of the beautiful and the ugly
What a glorious life has been bestowed on thou.

Iqbal's poetry is thus a message of hope and confidence, will and determination aroused by high ideals. In one sentence his entire philosophy can be summed up as under :

“The higher the ideal the more strenuous the effort, the more strenuous the effort the more sedulous the action, the more sedulous the action the more positive the results.”

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 85/547.

2. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, pp. 128-29/420-21.

ہے آب حیات اسی جہاں میں شرط اس کے لیے ہے تشنہ کامی¹

The elixir of life is available in this very world,
The only condition is that thou developeth a crave for it.

ہمت کو شناوری مبارک پیدا نہیں بحر کا کنارہ²

Hail determination to swim,
The ocean is boundless

چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستان کی
یہ ہستی دانا ہے ، ینا ہے ، توانا ہے³

If he willeth, he can refashion this worldly garden,
Man hath been blessed with wisdom, vision and power.

It will thus be seen that the intellectual and emotional climate created by Iqbal's poetry is highly conducive to the popularisation of the ideology of economic progress. His philosophic visions and poetic flourishes have a special appeal for our masses. These characteristics of Iqbal's art and thought make his message exceedingly relevant to economic development. It can be used to spearhead all developmental efforts as it enables us to grasp the cultural rationale of economic achievement and creates a social mood in people without which no economic progress can be made.

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 88/550.

2. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 103/395.

3. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 179/179.

(Some More English Publications)

- | | | |
|--|--------------------------|----------------|
| 1. Introduction to the Thought of Iqbal
trans. from French | <i>M. A. M. Dar</i> | Rs 4/- |
| 2. A Voice from the East | <i>Zulfiqar Ali Khan</i> | Rs 6/- |
| 3. Letters and Writings of Iqbal | <i>B. A. Dar</i> | Rs 14/- |
| 4. The World of Iqbal | <i>Dr. M. Moizuddin</i> | Rs 15/- |
| 5. Tribute to Iqbal | <i>Dr. M. Moizuddin</i> | Rs 13/- |
| 6. Selected Letters of Sirhind | <i>Dr. Fazlur Rehman</i> | Rs 45/- |
-
-

IQBAL, KANT, McTAGGART AND WARD

Dr Muhammad Maruf

(a) Iqbal and Kant

When Iqbal was studying philosophy, Kant had a very potent influence in the fields of epistemology and metaphysics. He, in fact, laid down the fundamentals of knowledge on which modern epistemology got its footings. Iqbal in the very beginning of his first lecture¹ endorsed the Kantian model of human knowledge thus : '... knowledge is sense-perception elaborated by understanding'.² And again in the same lecture he brings out the conceptual nature of human knowledge thus : '... the character of man's knowledge is conceptual, and it is with the weapon of this conceptual knowledge that man approaches the observable aspects of Reality'.³ Thus, human knowledge, in so far as it deals with (Phenomena' as stressed by Kant), is conceptual, i. e. involves concepts, and in the words of the Quran the superiority of man to other beings, including angels, lies in his capability to use concepts.⁴ Again, what is really important in Iqbal is that according to him the model of all human knowledge, including the highest form of mystical or religious knowledge, is basically the same as the empirical knowledge.⁵ This led him to reject the doctrine of patent 'Pantheism' to which the final goal of human experience is '*fana*', the abnegation of one's own 'individuality' and 'personality' in the Individual and Person of the highest

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed) Dr. Javid Iqbal, (Lahore : Ashraf, 1978).

2. *Ibid*, p. 12.

3-4. *Ibid*, p. 13.

5. See my articles on "Iqbal's Philosophy of knowledge" in *Contributing to Iqbal's Thought* (ed) by the author, chapter I.

Being ; Iqbal affirms 'baqa' as the final end of all human life and religion, as we have said before. In his model of knowledge, as that of Kant, the situation demands a necessary trio of elements, namely, (i) the subject, (ii) object, and (iii) the relationship of 'sensing' to use a term from Spinoza. The same trio is involved even in the highest form of human knowledge. This position of Iqbal is really original.

Iqbal regrets that, like al-Ghazali, Kant 'failed to see that thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude'.¹ Kant's analysis of human thought or reason in his famous *First Critique* led him to the position that 'human understanding is limited to the phenomena of sensory experience',² and was forced by his own premises to the impossibility of "rational metaphysics"; though he tried on practical and moral grounds to re-establish the ideas of God, freedom and immortality in his *Critique of Practical Reason* as working hypotheses having their utility for practical purposes. He failed to establish them on purely rational grounds or on the basis of any direct experience of man. Iqbal regrets that this great genius failed to capitalize on his great findings due to the limitations imposed on his thought by the Western "climate of opinion" within which he had to move and think. He puts forward two very potent pleas against Kant's agnostic position regarding reality : (i) in the face of the more recent scientific developments the case for rational theology is not so hopeless and (ii) 'Kant's verdict can be accepted only if we start with the assumption that all experience other than the normal level of experience is impossible',³ says Iqbal. Imam al-Ghazali undertook the same mission of curbing the excesses of reason centuries before Kant ; but unlike the latter, he sought positive aspect of knowledge in mystic experiences which rendered the knowledge of reality possible.⁴ Iqbal, however, partly agreeing with both, surpasses them in his view of knowledge of reality

1. *The Reconstruction*, pp. 6-7.

2. John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, (London : SCM Press, rev. ed. 1981), p. 75.

3. *The Reconstruction*, P. 182.

4. "Mission of al-Ghazali, Kant and, Iqbal" *The Pakistan Times*.

when he holds that it is not possible through any one single source only ; knowledge of the real, according to him, is possible through all the three sources amenable to man, viz., Nature, History, and 'Qalb' (i.e., inner intuition), as said before. This renders his view of knowledge much more comprehensive and concrete.

In his later two Critiques, *The Critique of Practical Reason* and *The Critique of Judgement*, laid ample stress on the importance of value. In his former Critique he concentrated on the good will as the highest good, while in the latter Critique his discussion centered round the category of 'numinosum',¹ the two great values in human life. Lotze and the neo-Kantians mostly based their thought on the axiological aspects of Kant's theory. Lotze held that our ultimate convictions are of three kinds : (i) logical necessities, (ii) facts of experience, and (iii) the determinations of value.² For him these convictions are all independent ; whereas, as seen before, for Iqbal values, facts and logical necessities all form part of the organic whole, and none can be understood independently. Both Kant and Iqbal agree that respect for humanity is one of the highest human values as well as the principle of conduct. Although respect for humanity is one of the chief subjects discussed by Iqbal, both in his prose and poetry, he reproduces Kant's own formula. In his lectures when he writes : 'Treat humanity always as an end and never as a means only'.³

Kant and Iqbal differ substantially on the concepts of space and time. Iqbal would certainly agree with him that we should approach them subjectively, and Kant was not without his sufi predecessors in the world of Islam in this regard. But for Kant both space and time were the "Forms of Sensibility",⁴ the moulds which organize sense-data into rounded-off objects. He described them as both ideal and subjective. However, like other

1. "Numinosum" is the category round which Kant's whole aesthetic structure revolves.

2. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 75.

3. *The Reconstruction*, p. 119.

4. Kant's *Critique of Pure Reason*, (Eng. tran.) N. K. Smith,

Westerners he takes them in a unilateral sense¹ Iqbal, the taking both space and time subjectively, treats of them as variable "realities"; for him they are the aspects of divine life, as before. He agrees with Bergson that time, in its real sense, is stuff of which the reality is made.² One can refer to the saying of the Holy Prophet quoted (p.b.u.h.) before, according to which God is Time. Again, Iqbal rejects the unilateral treatment of Kant and his followers. He agrees with the Muslim scholar Jala-ud-Din Dawwani (1427-1502) in his book *Zaura* and Sh. Fakhr-ud-Din al-Iraqi (d. 1287), the Sufi poet of Baghdad, that time and space are both "multi-lateral". They conceive 'infinite varieties of time', says Iqbal, 'relative to the varying grades of being, intervening between materiality and pure spirituality'. Among the Muslim theologians and thinkers it was Fakhr-ud-Din al Razi (1149-1209) who discussed time on a multi-lateral basis in his book *Eastern Discussions*.⁴ Again, they conceived the concept of space on parallel multi-lateral basis relative to the nature of the being or sphere to which it belonged. A similar view of time was advocated by Mir Muhammad Baqir, especially his view of real time is instructive. However, as before, Iqbal conceived time and space as the interpretation of which thought puts on the creative energy of God. Thus, space and time both are subjective according to him and in this respect he agrees with Kant.

Regarding the question of 'immortality', Iqbal appreciates Kant's moral argument. He urges that in modern times the basis of argument for personal immortality is on the whole ethical. Iqbal says, 'With Kant immortality is beyond the scope of speculative reason : it is a postulate of practical reason, and as such it is not a matter of fact.'

1. Western approach to all subjects is mostly unilateral. Their difference lies in accepting or rejecting a position ; they seldom approach a problem on more than one planes.

2. *Creative Evolution*, (Eng. tran.) Arthus Mitchell, chapter "Duration."

3. *The Reconstruction*, p. 75.

4. Al-Razi's book *Uloom-al-Sharqiyyah*, (Eng. tran. used).

5. *The Reconstruction*, p. 76.

Iqbal, Kant, McTaggart and Ward

of man's moral consciousness'.¹ According to Kant, man pursues the Supreme Good which comprises both virtue and happiness, the two heterogeneous notions. As their confluence is not possible in the narrow span of an individual's ephemeral life, we are, as Kant, driven to postulate immortal life and the existence of God. It is the demand of justice that virtue and happiness must be together. Iqbal remarks on this position, 'It is not clear, however, why the consummation of virtue and happiness should take an infinite time, and how God can effectuate the confluence between mutually exclusive notions'.² However, Kant's theory implies that immortality is the lot of every individual human being (being moral being); while as we have said before, Iqbal, like the great Persian sufi poet Jalal-ud-Din Rumi (1207-1273) believes in the doctrine of 'earned immortality',³ a concept not known to the West till as late as Dr. McTaggart. Again, for Kant and Iqbal both 'self' is a reality; Kant calls it "*noumenon*" which is the subject of "rational psychology". And "rational psychology" according to him was impossible. Iqbal will agree with him in the unintelligibility of the self when he admits that 'its reality is too profound to be intellectualized'.⁴ However, Iqbal takes refuge in the sentimental (intuitive) approach and holds that we can reach the self in us through direct "feeling" (i. e., the feeling of 'I-amness', as he calls it)⁵ which is both 'ultimate'⁶ and 'spontaneous'.⁷ Thus for Iqbal 'self' is not wholly unknowable as claimed by Kant. Also, both Kant and Iqbal reject the "simple substance theory" of the self, and, what is interesting, Iqbal follows his argument to show that self need not be a "simple substance" in order to be immortal.⁸

Iqbal appreciates Kant's rejection of the ontological argument for the existence of God. He uses his patent example of an imagined one hundred *thalers* to prove that mere idea of a thing or being nowise leads to its existence.⁹ This argument is very popular with the students of modern philosophy who have

1. *The Reconstruction*, p. 112.

3. *Ibid*, p. 119.

5. *Ibid*, p. 56.

7. *Ibid*, p. 106.

9. *Ibid*, p. 130.

2. *Ibid*. p. 113.

4. *Ibid*, p. 98.

6. *Ibid*, p. 98.

8. *Ibid*, p. 101.

studied this German genius. His criticism of the argument under review is based on his criticism of Descartes's fundamental position : 'Cogito ergo sum' (his famous saying which is also his basic philosophical proposition). Iqbal states his criticism in his lectures thus, 'The "I think" which accompanies every thought is, according to Kant, a purely condition of thought, and the transition from a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate'.¹ He endorses his line of argument as thoroughly convincing and may rightly be called as final against any line of thought following the pattern of the Cartesian first principle.

However, what is fundamentally different between Kant and Iqbal is the former's rejection of metaphysics as an impossibility. It was one of the ultimate conclusions drawn by Kant on the basis of his premises in the *First Critique*. He rejected the possibility of "rational Cosmology", "rational psychology" and "rational theology" which ultimately led him to the rejection of all metaphysical knowledge. But his conclusions were based on his initial supposed bifurcation between "Phenomenon" and "Noumenon", and that between, what he called, "sensible intuition" and intellectual intuition",² which led him to the dogmatic conclusion that the "Noumenon" was unknowable to the human reason. Iqbal, on the other hand, as said before, was led to emphasise the need for a rational or metaphysical basis for religion. He says, Science may ignore a rational metaphysics ; indeed, it has ignored it so far. Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself.³ Thus for Iqbal what religion lacks today is a metaphysical foundation, and herein lies the fundamental difference between Kant and Iqbal.

(b) *Iqbal and Dr. McTaggart*

John McTaggart Ellis McTaggart, a British contemporary and teacher of Iqbal at Trinity College, originated an atheistic pluralistic idealism. He was rated among the top thinkers of Anglo-

1. *The Reconstruction*, p. 101.

2. *Kant's Critique of Pure Reason*, p. 42.

3. *The Reconstruction*, p. 2.

American idealism. He expounded his religious ideas in his book *Some Dogmas of Religion*. Where he basically differs from Iqbal is his belief that the existence of a personal God is not essential for religion. Macquarrie describes his system as "religious atheism" which sounds paradoxical. McTaggart discusses the ideas of God, immortality, and freedom. Of immortality he declared that there were arguments strong enough to justify such a belief. He rather refutes arguments against immortality of the self.¹ Iqbal, however, rejects his view that 'the self is elementally immortal'² on the ground that it participates in the elemental eternity of the Absolute, that 'the individual ego is a differentiation of the eternal Absolute...'³ To this Iqbal objects, 'To my mind such a differentiation should give it only a capacity for immortality and not immortality itself. Personally I regard immortality as an inspiration and not something eternally achieved. Man is a candidate for immortal life which involves a ceaseless struggle in maintaining the tension of the ego'.⁴ However, he appreciates Dr. McTaggart because he 'emphasised personal immortality, even at the expense of the transcendent God of Christian theology, at a time when this important belief was decaying in Europe...'⁵ Iqbal compares him even to the great Muslim mystic al-Hallaj in this regard. He regards his position on immortality as "almost apostolic".

Like Iqbal and other idealists, McTaggart believes that the self is differently constituted from material things. He wrote to Iqbal in 1919, 'I agree with you, as you know, in regarding quite untenable the view that finite beings are adjectives of the Absolutes. Whatever they are, it is quite certain to me that they are not that' ⁶ Even if the body were regarded as a necessary accompaniment of the self, it might be the case that on the destruction of one body, the self passes to another body.⁷ He believed

1. *Some Dogmas*, p. 77.

2. Iqbal's article on "McTaggart's Philosophy" S.A. Vahid, p. 122.

3-4. *Ibid.*, p. 122.

5. *Ibid.*, p. 123.

6. Dr. McTaggart's letter to Iqbal written Dec. 1919, *rep. Ibid.*, p. 118

7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, pp. 51-52.

on the possibility of "a plurality of lives".¹ Like Iqbal he believes in the continuity of self and life : what is gained in one life may be strengthened, not only carried over, in the next life. However, unlike Iqbal, he believed in the "substance theory of the self".² According to McTaggart, selves are the ultimate reality, a real substance. Iqbal remarks, 'All that I mean is to show how his mind tried to escape from the results of English neo-Hegelianism'.³

Again, unlike Iqbal, McTaggart believed in a finite God. He discusses God's omnipotence in this connection. He argues, 'An omnipotent person is one who can do anything', including altering the laws of thought or the multiplication tables.⁴ Now in this sense omnipotence is incompatible with personality (which requires some thing existing outside of its own will), and irreconcilable with goodness (in view of the presence of evil in the world). This leads him to the idea of a finite God who can be called personal, good, and even 'supreme' in the sense of having more power than any other being. He goes on to reject the idea of God on the ground, 'If all reality is a harmonious system of selves, it is perhaps itself sufficiently Godlike to dispense with a God'.⁵ Again unlike Iqbal, he believes that God cannot be a person or self, for no person can include another self. For him ultimate reality is eternal system of selves united in the harmony of a love 'so direct, so intimate, and so powerful that even the deepest mystical rapture gives us but the slightest foretaste of its perfection'.⁶ He compares this system to a college, whose members have more reality than the college itself. Iqbal urges that McTaggart's position on the mutual inclusion of egos is based on his idea of love as a passivity. He says, 'Love is no passivity. It

1. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 52.

2. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 121f. Iqbal rejected the "substance theory" of the self in *The Reconstructions*, also my article on "Allama Iqbal on 'Immortality' " *Religious Studies*, vol. 18, No. 3, Sep. 1982.

3. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 121.

4. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, p. 202.

5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 53.

6. *Ibid.*, p. 53.

is active and creative'.¹ Dr McTaggart's real difficulty stems from the position that the 'self is unique and impervious. How could one self, however superior, include other selves? Rumi, the mystic poet, felt the same difficulty. Iqbal concedes, 'Perhaps it is not possible intellectually to conceive this ultimate unity as an all-embracing self. It is my belief, ... , that McTaggart's Hegelian inspiration marred the vision which was vouchsafed him'.² For Iqbal the ultimate reality is 'a rationally directed life which, ... , cannot be conceived except as an organic whole,...'³ He rather conceives God as an ego, what he chooses to call, "the Ultimate Ego".⁴

Again, time and matter are unreal for Dr. McTaggart. Iqbal subjects his concept of time to a searching criticism in his Lectures. He says, 'Time, according to Dr. McTaggart, is unreal because every event is past, present, and future'. Thus each event 'combines characteristics which are incompatible with each other'.⁵ He begins his criticism by saying that 'the argument proceeds on the assumption that the serial nature of time is final... This is taking time not as a living creative moment, but as a static absolute, holding the ordered multiplicity of fully-shaped cosmic events, revealed serially, like the pictures of a film'.⁶ Iqbal replies to him that 'the future exists only as an open possibility, and not as a reality. Nor can it be said that an event combines incompatible characteristics when it is described both as past and present. When an event X does happen it enters into an unalterable relation with all the events that have happened before it. These relations are not at all affected by the relations of X with other events which happen after X by the further becoming of reality. No true or false proposition about these relations will ever become false or true. Hence there is no logical difficulty in regarding an event as both past and present'.⁷ Iqbal concludes with the remarks, personally, I am inclined to think that time is an essential element in reality, But real time is

1. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 124-25.

2. Ibid, p. 125.

3. *The Reconstruction*, p. 78.

4. Ibid, p. 71.

5-6. Ibid, p. 57.

7. Ibid, p. 58.

not serial time to which the distinction of past, present, and future is essential; it is pure duration, i.e. change without succession, which Dr. McTaggart's argument does not touch'.¹ Perhaps Dr. McTaggart's misconceptions regarding God and the ultimate reality stemmed from his defective concept of time.

McTaggart believes that religion needs 'rehabilitation' which can be effected only on the basis of a complete metaphysics, proving that the universe is on the whole good.² Here he agrees with Iqbal who also embarks upon a *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (in his case), and looks for a metaphysical basis. He says, 'Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science'.³

Iqbal proposes the real test of a self to be its response. Does reality respond to us? His answer is 'yes'; 'sometimes by reflection, sometimes by the act of prayer which is higher than mere reflection. He remarks that 'In McTaggart's' case reflection took the place of worship'.⁴ Iqbal adds, 'The truth, however, is that neither worship nor reflection nor any kind of practices entitle a man to this response from the ultimate love. It depends eventually on what religion calls "grace"'.⁵ As said before for McTaggart the self passes into another body after death, but he admits that there is no guarantee that this process will be endless; "it may be that the process will eventually destroy itself, and merge in a perfection which transcends all time and change". In this eventually', says Iqbal, 'we come back to the Absolute again, and McTaggart's system defeats its own purpose'.⁶

(c) Iqbal and James Ward

James Ward was the most important thinker as regards his impact on Iqbal. He was first a Fellow (from 1857) and then a Professor of Philosophy (from 1897) at Trinity College, Cambridge, through the period when Iqbal's was studying at Trinity for higher studies. As a result, Ward appears to have exerted one of

1-2. *The Reconstruction*, p. 58.

3. *Ibid*, p. 2.

4-5. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 126.

6. *Ibid*, p. 127.

the most direct and profound influences in determining the directions and main trends of Iqbal's thought ; he may rightly be called among the Western progenitors of his thought. A comparative study of their respective systems will reveal the magnitude of impact which I am going to deal with briefly in this section.

Ward was 'one of the most acute critics of naturalism and one of the most powerful defenders of theism,'¹ says John Macquarrie. He constructs a world-view in which the ultimate reality, is "active spirit" — a surely vitalist position. He emphasises upon concrete and whole experience, and condemns the abstract character of natural sciences, and like Iqbal he says that sciences are one-sided fragmentary. The error of science, according to him, is that of 'ascribing objective existence to abstractions'.² Again, like Iqbal, Ward emphasises 'the essentially practical and purposeful character of experience, in which conation is more fundamental than cognition. The theoretical subject is a bare abstraction from the organic unity of experience.'³ Of experience Ward says, 'in a word, it is life—life as it is for the living individual'.⁴ Ward's emphasis on concrete experience underlies his criticism of the mechanistic naturalism. Both Iqbal and Ward agree that naturalism fails because it concerns itself with a partial aspect of the concrete reality known in experience, and sets up this partial aspect as the whole of reality.⁵ Both assert that nature demands a spiritual interpretation. However, Ward holds that the requisit spiritual aspect is found in history ; he claims that 'the historical is what we *understand* best and what concerns us most'.⁶ Only history can disclose to us a spiritual world of conative subjects striving for ends and realizing values'.⁷ For Iqbal, on the other hand, history is one of the three sources of knowledge amenable to man, the other two being Nature and

1. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 64.

2. *Naturalism and Agnosticism*, vol. II, p. 66.

3. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 64.

4. Ward, *The Realm of Ends*, p. 111.

5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 280.

6. Ward, *The Realm of Ends*, vol. II, p. 280.

7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 280.

"*Qalb*", i.e. heart which is a kind of inner intuition or insight,¹ he says. In other words, history, or for that matter any single source, alone cannot afford a complete knowledge of the ultimate reality.

Ward stresses the need for a spiritual interpretation of nature, which he believes, in company with Iqbal, is complementary to scientific interpretation. He says, 'There is nothing in nature that is incompatible with a spiritualistic interpretation'.² He presumes that nature is continuous and there are no gaps or leaps in it.³ This led both Ward and Iqbal to a doctrine of "pan-psychism". Nature is teleological and there is some sort of rudimentary spiritual life even in the dead matter. This leads him to remark that 'nature thus resolves into a plurality of conative individuals'.⁴ Ward, however, refuses to rest content with a pluralism and, like Iqbal, he moves to reconcile plurality of the selves with the unity of one reality which is God in the case of both. He argues that the unity and order in the world point to a doctrine of theism. He holds that God is at once the source of the spiritual world and the end towards which it moves.⁵ In this connection Iqbal quotes from the Quran which describes God as 'the First and the Last, ...',⁶ that is, the beginning and the end. As said before, God is not only the source of everything, but also the destination to which each thing will return. Again he agrees with Iqbal that God is personal, both immanent and transcendent (the doctrine of panentheism); that he has created free conative subjects and thereby has imposed a certain limitation on himself, but this by no means involves his own diminution for by bestowing more freedom on His creatures he has enhanced his own greatness.⁷ In the same vein Iqbal admits that 'the emergence of egos endowed with the power of spontaneous and hence unforeseeable action is, in a sense, a limitation on the

1. *The Reconstruction*, p. 15.

2. Ward, *The Realm of Ends*, p. 20.

3. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 65.

4. Ward, *The Realm of Ends*, p. 21.

5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 66.

6. *The Reconstruction*, p. 107.

7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 66.

freedom of the all inclusive ego. But this limitation', he adds, 'is not externally imposed. It is born out of his own creative freedom...'¹ They will both agree that men work together with God for the realization of his purpose, that is, men are co-workers with him: to use Iqbal's words, they are the 'participators of His life, power and freedom'.² Professor Ward also preached the doctrine of "meliorism" and held like Iqbal that men could better the world through love and their own concentrated effort; and in this mission, Iqbal adds, 'God is a helper to man, provided he takes the initiative'.³ It may be noted that one distinct feature of the thought of both Ward and Iqbal is their reconciliation between absolutism and personalism, monism of the Hegelians and pluralism of the thinkers like Dr. McTaggart. This has bestowed immense depth and richness to their philosophical systems.



1. *The Reconstruction*, pp. 79-80.

2-3. *Ibid.*, pp. 80-81.

The Sword and the Sceptre

by

DR. RIFFAT HASSAN

This volume contains thirty-six articles written by twenty-nine writers who come from various countries, the United Kingdom, Germany, Italy, Czechoslovakia, Canada, Pakistan and India. The dates on which these articles were originally published range from 1920 to 1967. These facts, amongst others, indicate the scope of this anthology in terms of space and time.

Pages : lvi+374+11

Price : Rs 40/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

116-McLeod Road, Lahore

IQBAL'S CONCEPT OF THE SELF

(A Philosophical Analysis)

Asif Iqbal Khan

Self is taken to mean a sort of system or unity of psycho-physical experiences. We may analyse our mental states, at any moment of our life, into certain elementary experiences, which, however, never exist in a vacuum, These experiences are found as parts of an organic unity but this unity does not exist apart from its constituent states, The questions that crop up in this context involve the very crucial issue whether this unity is something above and beyond its contents ; how these disparate psycho-physical experiences are united ; its quality of uniqueness and persistence through changes, etc., etc.

The meaning of the self, with its metaphysical, psychological and semantic distinctions, has become so ambiguous that many contemporary philosophers prefer to avoid the word 'self' altogether. They discuss the problem exclusively in terms of the word 'person'. Some philosophers have doubted and even denied the existence of the self. For Hume, for example, apart from the bundle of successive bits of perception, nothing justifying the concept of the self can be discerned by introspection. The problem of the self, it may be pointed out, derived its significance as well as relevance from the traditional method of starting with one's own case. The contemporary approach, on the other hand, is based on the contention that there is no distinction between identity in ones own case and identity in the case of others. This amounts to the contention that an understanding of the identity of persons in general is *ipso facto* an understanding of ones own identity. This is the reason why most of the contemporary philosophers refuse to proceed to the problem of personal identity through that of the self. Rather, they are wont to reject the latter as a pseudo problem. In Iqbal's case, however, the problem of

the self is of paramount importance. He sticks to the traditional approach of starting with one's own case and treats the whole issue in the context of 'self' rather than that of 'person'.

Iqbal begins by criticising those who regard the self to be a separate entity over and above the mental states and experiences. He attacks the position taken by al-Ghazali, for whom the ego is a simple, indivisible and immutable soul-substance. The multiple experiences come and go but the 'soul-substance' remains the same for ever. This definition of self, however, does not give us any clue as to its nature. Firstly, it is a metaphysical entity and it has been assumed to explain our experiences. But, do our experiences inhere in it as colour inheres in a body — are they related to it as qualities are related to material substance? Iqbal's reply is in the negative. Secondly, Iqbal agrees with Kant that the unity of experience on which the simplicity and hence the immutability of the soul-substance is based neither proves its indivisibility nor immutability.

Iqbal also rejects 'the bundle theory of the self' as represented by Hume and the psychologists. It regards the self to be a mere flux of sensations, feelings and thought. It studies them separately and does not specify how the one is connected with the other. This reduces the self to a mere accumulation of experiences. The self, however, is not a mere bundle of experiences. There is, behind all the multiple experiences, an inner unity also. For Iqbal, it is this unity which is the pivot of all experiences. It is the nucleus of our existence.

Obviously, Iqbal formulates his theory of the self with reference to both Kant and Hume. His most comprehensive statement on this issue is that follows: "I do not mean to say that the ego is over and above the mutually penetrating multiplicity we call experience. Inner experience is the ego at work. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging and willing. The life of the ego is a kind of tension caused by the ego invading the environment and environment invading the ego. The ego does not stand outside this arena of mutual invasion. It is present in it as a directive energy and is formed and disciplined by its own experience."¹ For Iqbal, the experience of consciousness is

1. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1968, p. 102.

"a case of tension, a state of self-concentration, by means of which life manages to shut out all memories and associations which have no bearing on a present action. It has no well-defined fringes, it shrinks and expands as the occasion demands . . . Thus consciousness is . . . not a substance but an organising principle, a specific mode of behaviour essentially different to the behaviour of an externally worked machine."¹

Apparently, it is in Hume's view of consciousness that one fails to find any 'organising principle' at all. It was Hume who refused to provide any link among the atomic units of sensations. There is, on the other hand, obvious sympathy on the part of Iqbal for Kant's standpoint that thinking implies prior unity of consciousness, though Iqbal is not willing to forego empirical consciousness for the sake of reason. He agrees with Kant that human reason has its utility within the sphere of the natural world. But he rejects Kantian division of the scopes of will and reason, reality and phenomenon, on the grounds that it does not truly represent man as we find him in experience. So, Iqbal rejects both the Humean brand of empiricism and Kantian rationalism.

It is obvious that neither Hume's atomic sensations nor Kant's rational categories are acceptable to Iqbal for his idea of the self. Iqbal, however, agrees with Kantian objections to the conception of the soul as a metaphysical entity. "The 'I think' which accompanies every thought is, according to Kant, a purely formal condition of thought, and the transition from a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate."² Further, Kant asserts that indestructibility of the substance cannot be logically inferred from its indivisibility; for the indivisible substance either gradually or all of a sudden may disappear into nothingness. Iqbal accepts this argument and agrees with Kant that indestructibility of the soul cannot be proved from its indivisibility.

These difficulties led Iqbal to assimilate contrasting ideas from rationalism, empiricism and transcendentalism. This mode of action, however, cannot provide the sort of reality he wishes to assign to his 'self' or 'ego'. while on the one hand he turns to

1. *The Reconstruction*, pp. 40-41.

2. *Ibid.*, p. 101.

the experience of consciousness as we find it in ourselves he also brings in the more private concept of 'inner experience'. He, however, clearly accepts normal experience as the point of departure for understanding his 'ego'. There are striking remarks throughout his work which betray his desire to keep himself within the domain of experience while dealing with the concept of the ego. In *the Reconstruction of Religious Thought in Islam* he equates it with "the system of experiences",¹ while in *the Secrets of the Self*, he is convinced that the "inexplicable finite centre of experience is the fundamental fact of the universe."² In fact, his criticism of the ego regarded as soul-substance follows from his view that "the interpretation of our conscious experience is the only road by which we can reach the ego, if at all."³ Iqbal, even, tends to make body as the basic element in the construction of the ego — "The body is accumulated action or habit of the soul . . ."⁴ Elsewhere, he calls the soul an organ of the body and again claims that "yet another make of man develops on the basis of physical organism."⁵

Iqbal, then, shifts ground and concludes, in Kantian manner, that there had to be an "I" — a profounder ego, which constantly acts through the physical 'colony of sub-egos', enabling one 'to build up a systematic unity of experience'. So, after rejecting both parallelism and interactionism as unsatisfactory and trying to visualise mind and body as 'one in action', he agrees to admit the supremacy of the mental over the physical.

Here, Iqbal introduces an enlarged concept of thought which in its "deeper movement" is supposed to be "identical with life." Obviously, he is in search of a unifying element which may synthesize diverse experiences which go to make the self. In his own words: "While it (thought) appears to break up reality into static fragments, its real function is to synthesize the elements of experience by employing categories suitable to the various levels

1. *The Reconstruction*, p. 106.

2. Allama Muhammad Iqbal, *Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, translated by R. A. Nicholson, London, 1920, Preface, p. xvii.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 101.

4. *Ibid.*, p. 106.

5. *Ibid.*, pp. 104-5.

which experience presents."¹ He, however, gives no precise list of such categories, nor does he tell us how to apply them to the level of consciousness. Elsewhere, he takes thought "not as a principle which organises and integrates its material from the outside, but as a potency which is formative of the very being of its material."² So, Iqbal visualises thought as a potency which has the capacity to provide a link between diverse experiences. In order to explain this unifying quality of thought he likens it to "the seed from which the very beginning carries within itself the organic unity of the tree."³ In this manner, he intends to provide an active, continuous and unified self. He further explains the nature of this unifying agent by equating it with an act as against a thing. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of a directive purpose. "Hence, the true essence of the ego lies in the directive and purposive attitudes, in judgments, will-attitudes, aims and aspirations."⁴

It may be argued that Iqbal has come full circle from his criticism of Hume's 'bundle theory of the self' for not providing a precise and tangible unifying element, and then himself refusing to give a clearly defined formulae according to which the multiplicity of mental states merge and interpenetrate one another. But, since he characterises life as only a series of acts of attention, and an act of attention cannot be explained without referring to ends and purposes, it is obvious that purpose plays a significant role in the activity of the ego. He warns, however that the purpose here is not a predetermined, fixed goal, which acts from outside. Ego as a unity of active experience is self-directed. Apparently, Iqbal is trying toward off the danger of a mechanistic, lifeless element intruding into his concept of the self.

Iqbal also faced the problem ; how to reconcile unity with activity. Personal activity characterising his view of the ego is a peculiar type of organisation which transcends the concept of homogeneous unity as well as the sheer multiplicity of numerical

1. *The Reconstruction*, p. 52.

2. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 108.

3. *Ibid.*, p. 6.

states. But, the crucial question is : is it logical to claim 'a unity in multiplicity'. The dilemma he faced was seemingly unsolvable. By keeping the self firmly grounded in the realm of experience he tried to avoid the artificial and empty ego of Kant — on the other hand, in asserting that self transcends any particular mental state, he appears to take the self outside the realm of experience. Iqbal's 'finite centre of experience' or 'a directive energy' are nothing but metaphysical substance come to life again. It is a difficult problem which Iqbal faced in the same spirit as al-Ghazali and Kant. One must appreciate the fact that Iqbal was conscious of this difficulty and himself tried to find possible ways out. Finally, he seems to have fallen back upon a vague type of mental substance for formulating his concept of the self.

Personal Identity

Personal identity is individual identity as possessed by a person or self. An individual, whether an in-animate thing, a living organism or a conscious self, is identical in so far as it preserves from moment to moment a similarity of structure. Personal identity involves in addition the conscious recognition of sameness. Various empiricists have stated that we can know that P is one and the same person as an earlier person only if we can show bodily continuity of memory and character. This is called the identifying criteria. Such criteria could hardly be fulfilled by bodily persons since lack of body rules out one definite check right away. It also prevents us from having performance against which to check memory claims and with which to assess character. Since a criteria based purely on bodily continuity fails to explain all the various aspects involved in the concept of person, philosophers have used various other notions to explain personal identity, e.g., rational and intentional system, ability to use language, being conscious and self-conscious, being a moral agent etc.

As pointed out above, Iqbal's main concern was with the problem of the self rather than with that of person. Moreover, he was essentially interested in personal immortality rather than personal identity. There is, therefore, no thoroughly worked out theory of personal identity as such in his writings. However, he shows some interest in this issue to merit consideration. He approaches the issue from various angles. To begin with he claims

that "the unity of human consciousness constitutes the centre of human personality."¹ In this context he refers to "the unity of inner experience" as well as to the "unknown levels of consciousness."² He also asserts that ego reveals itself as a unity of what we call mental states — it is a unity which grows out of body — 'the colony of sub-egos from which a profounder ego emerges'. Mind and body become one in action, and ego is a system of acts. He also mentions insight and striving in this context³

Perhaps, the most comprehensive statement concerning the problem of personal identity is found in the following passage by Iqbal. "In order to recognise you, I must have known you in the past. My recognition of a place or person means reference to my past experience, and not to the past experience of another ego. It is this unique inter-relation of our mental states that we express by the word 'I' "⁴ So, the criteria of personal identity, for Iqbal, finally lies in the nature of this 'I' Moreover, "to be a self is to be able to say 'I am' ".⁵ It means, in effect, that for Iqbal, the self is the criterion or standard of personal identity. By maintaining itself in a continuous state of tension, and in its "effort to be something" the ego discovers "its final opportunity to sharpen its objectivity and acquire a more fundamental 'I am' ".⁶

Objections have been raised against such use of the word in this context. The problem is largely that of meaning. Obviously, the use of the word 'I' as the criterion of personal identity suffers from a certain grammatical confusion. The 'I' in the phrase 'I am' cannot be said to refer to something particular. But can this purpose be served by converting 'I' into 'it' For, if 'I think' creates problems, it is in the fitness of things to say that 'It thinks in me' just as we say 'It rains here'. But the word 'I' is not used to name a person just as the word 'here' is not used to name a place. It is much more informative to say that 'John thinks' as does 'It rains in London'. Hence, self-identification in

1. *The Reconstruction*, pp. 95-96.

2. *Ibid.*, p. 96.

4. *Ibid.* p. 100.

6. *Ibid.* p. 198.

3. *Ibid.* pp. 96-106.

5. *Ibid.* p. 56.

the sense of 'I am' itself is illusory and cannot give meaning to a view of personal identity.

The above criticism loses much of its sting if it is realized that (i) Iqbal was not using the word 'I' in the frame-work of a theory of meaning. It would, therefore, be a bit misplaced to criticise him in this context. (ii) Iqbal's use of 'I' in his 'I am' stands for what he terms as self and the problem of personal identity is thus regarded as the problem of the self. My contention, here, is that Iqbal was primarily concerned with the problem of the self and treated the issue of personal identity only by implication.

A NOTE ON MUQADDIMAH IBN KHALDUN

A Paganish Philosophy of History.

Salahuddin Ayyubi

The pivotal point in introducing the Ibn Khaldun's philosophy of history is the miraculous part played by "Group Feeling". Ibn Khaldun's "Muqaddimah" was certainly a great work not of its own times only. It was a great achievement in the field of philosophy for all times to come. Yet it is also true that similar esteemed jobs have been done by thinkers of different ages. We cannot believe a certain theory to be true just because it was most imaginative, nicely treated, beautifully presented or that it came from one of our own clan. We as Muslims would only believe that truth lies in whatever has been revealed to us by God Almighty and explained and presented by the Holy Prophet (peace be upon him) or whatever can achieve testimony of these two sources.

We believe that in his "Muqaddimah" Ibn Khaldun has not truly characterized the meanings of "عصبية", group feeling, whereas the Holy Quran has distinctly spoken about it. The Quran says that the prime most hurdle in the path of those who have been presented the "Call" (دعوة) to prostrate to the One Almighty and believe in the authority of the Prophet (peace be upon him), is العصبية الجاهلية a group feeling based upon untrue and unhealthy norms. Thus the very idea of group feeling has been stated to have more than one connotation. A group feeling which leads to the right path is the only desired one. This type of group feeling can also be named as (حمية) (Hamiyyah) a term that connotes much higher values.

The group feeling Ibn Khaldun has spoken of, is based "on lineage or place and culminates in the establishment of royal authority". Now we as Muslims know that those group feelings which generate the ideas of آباء برستی (worship of kinship) are the abominable one. Again, a group feeling that persuades a man to

stick to the culture and ideology of his own tribe or sect (be it right or wrong) is the greatest hinderance in the evolution of moral values. No change in the ideology of a people can take place if they are not willing to change their cultural pattern.

Thus it is evident that عصبية "Asabiyyah" should have been dealt with by Ibn Khaldun, just as it has been treated by the Quran. By ignoring the real significance of Quranic concept Ibn Khaldun made certain other mis-judgements as well. He talks of religion as a dynamic force that makes the group powerful. In fact Ibn Khaldun should have talked of Ideology and not Religion. He should have talked of Faith as the basic dynamic force. Yet another and the basic fact that Ibn Khaldun ignores in the character of religion to nullify all the prevelant groups and evolve a unique group of its own.

Ibn Khaldun talks of "enthusiasm" as "when the enthusiasm dies" but he cannot pin point the root cause of its death. It is not, so to say "reliance on others, urbanization, getting accustomed to easy and luxurious life, gaining control over substantial amounts of wealth" etc as enumerated by Ibn Khaldun. It is none of these, yet it is all of them at the same time. In fact it is the idea of supreme value that matters. It is the goal that counts. If you have before you a goal which you achieve, you will definitely feel pleased after achieving it. This can be observed in so far as worldly affairs are concerned. But if the goal is a higher one, one that is constantly going under the process of an evolution, you will never be able to get it not to talk of getting the pleasure of satisfaction. You will illuminate your abilities, broaden your horizons and zealously make the best use of your qualities to get nearer to your goal, thereby never leaving your enthusiasm to weaken; never of course permitting it to die.²

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرمی ہے دمادم صدائے کن فیکوں¹

This universe is perhaps still not complete for every moment,
Things are being ordered to 'become' and they are 'becoming'.

1. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 28/320.

ز شرر ستاره جویم ، ز ستاره آتشی
مر منزلی ندارم که بجزم از قرارے¹

I leave the spark for a star and from the star I pass on to the sun.
I have no destination before me to stay at for if I stay, I die.

It is here that we see the most tragic scene of our past and we come to know how *عصبية جاهلية* has ruined us. How the group feeling caused damage to the glorious state of Islam and how the luxuries of life weakened the structure of values actually within a very short span of time, the goals were changed. Materialism took charge from spiritualism. Worldly concerns overruled higher values and the result is evident. In the words of Ibn Khaldun :

“Excessive sedentry culture and the consequent luxury brings about corruption, decay and finally destruction. This is the lesson of History”.

The rise of the first Islamic regime was not based upon *عصبية جاهلية*. It was based on Religion, an ideology nay on a faith and faith alone. The norm prescribed by Ibn Khaldun “Nobility and prestige are the results of personal qualities” did nothing to do with our ‘faith’. The decay started when a tribe who had a very strong group feeling, accepted Islam as its religion at a time when there was no alternative left. Chieftens of this tribe could not get sufficient training from the great source of inspiration, معلم اخلاق (peace be upon him). When their real and the most abominable *عصبية جاهلية* unveiled itself, not long after the death of the Holy Prophet (peace be upon him), the great catastrophe started taking place. Now there was no more faith, no more ideology-Whatever was left was the ancient paraphernalia of tyranny, injustice and pleasure seeking.

The rival groups became a prey to another. This was the outcome of such a group feeling, i.e. superiority of the clan and kinship. They forgot what the Prophet (peace be upon him) had stressed upon while educating his beloved daughter. They forgot what the Prophet (peace be upon him) had announced at the time of حجة الوداع the last pilgrimage ان اكرمکم عند الله اتقاکم (verily

1. *Peyam-i-Mashriq/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 127/297.

most respected amongst you is he who is the most God fearing). By adopting royal sur-names and royal trappings, Abbasids could not strengthen their dynasty. They weakened their faith and became extinct.

We have got to believe in one of the two things: either we say that *حمة اسلامية* does not and did not need any other feeling for its growth - or - we say that the emergence of an Islamic state was the outcome of a group feeling of Arabs "the tough and courageous Bedouin group" that joined hands in realizing the goal of "Royal Authority".

But how can we choose the second alternative? would not the edifice of Islam tumble down as we dynamite its foundations? Ibn Khaldun just ignores that the emergence of Islamic civilization took place under the flag of faith. It was based upon annihilation of all types of group feelings. Had this not been the fact, that the strong feelings of kinship and lineage could not be demolished. Only once the Arabs had done so and the result was that new vistas opened upon them and in the real sense of the phrase. They took a great leap and turned into *ضمير کن نکان* (The conscience of being).

In general we can say that the standards laid down by Ibn Khaldun in his *Muqaddimah* are true as far as the pagan world is concerned. But things have occurred otherwise too. For Muslims it has been mainly due to the dynamism of Islamic faith. Ibn Khaldun holds that the expansion and power of a dynasty corresponds to the numerical strength of those who obtained superiority in the beginning. Nevertheless with Muslims it was not (and it should not be) a matter of gaining superiority over others. Islam holds *انما المؤمنون اخوة* (verily the believers of faith are brothers to each others). All of them are equal. They have equal rights and duties, hence are to be treated equally.

تو راز کن فکان ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا خدا کا کر جاں ہو جا

غیارہ آلودہ رنگ و نسب ہیں ہاں و ہر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑے ہے پہلے ہر نشان ہو جا

You are the secret of being. Disclose yourself to your eyes.
Know the secrets of your self and become a spokesman of God.
O' thee fowl of Haram! Dispose off from your feathers the filthy
(group feelings) of colour & lineage, before taking your flight.

The Holy Prophet (peace be upon him) treated all his followers equally. Bilal-e-Habshi رضى الله عنه was one of the most beloved. Salman-e-Farasi رضى الله عنه was one of the most honoured. Thus the number of those who obtained superiority in the beginning did not matter. Those who were few, expanded into many without gaining superiority over each other. So much so that at the time of فتح مكة Fath-e-Makkah, no material lust was at work. The renowned saying of the Holy Prophet (peace be upon him) goes اذهبوا فأنتم الطلقاء (Go — for all of you are free!); the superiority gained was only the moral and spiritual one. Blood shedding was not the purpose, show of ruthless force was not the aim.

But alas! in the course of time the real sense of faith disappeared. Once again the tribes of Arab started playing their satanic game of al-asabiyya. Their group feelings reappeared and they started thinking of gaining superiority over other groups. So much so that for the expansion of their regimes, they even refrained from converting the pagans into Muslims — fearing that the amount of جزية Jizya would decrease. And perhaps there lurked also a feeling that without non-Muslim subjects, the heady pleasure of superiority might vanish.

We are very proud of Mughal dynasty and we own it as if it were a direct descendent of our magnificent early caliphate. Could not we see that not even an iota of effort was made by the emperor for the spread of Islamic faith? They did not increase the number of Muslims. They could not read the writings on the wall. The non-believers in Indian sub-continent were several times more than the believers. Neither Moghals nor their predecessors, the Lodhies, ever tried to take any lesson from the destructions of the Muslim Society in Spain.

Another principle laid down by Ibn Khaldun connotes that it is easy to establish a dynasty in lands which are free from group feelings. Islam has proved to be the greatest exception to this rule. When we speak of the primitive Arab, the first and foremost thing that comes to our mind is "their tribes" and their

tribal scuffles". But Islam spread inspite of most difficult conditions. This could happen only because in Islam group feelings were condemned most vehemently. No Superiority for the 'Arabi' over the 'Ajami' and vice-versa except on account of purity and virtue. No "Qureshi" could be treated as more important than a 'Habashi' only for being a Qureshi. The poor and the needy and also the disabled were shown respect. The Quranic Surah عبس و تولى ان جاءه الاعمى stands as a minaret of light in the bewildering darkness of racial group feelings.

عبس و تولى . . ان جاءه الاعمى - و ما يدريك لعله بڑی -
او یذکر فتشفه الذکری -

"(The Prophet) frowned and turned away. Because there came to him the behind man (interrupting). But what could tell thee — But that perchance he might grow (in spiritual understanding)? Or that he might receive— Admonition and the teaching might profit him".

Tribal and personal pride was turned into the honour of the Muslim Ummah.

We can, therefore, rightly hold that Islamic Philosophy of History is not simply to derive some conclusions out of the lives of those tribes and clans who could not rise to the sublime heights of morals. Islam on the other hand, demands a radical change and on account of this the very first principle of the history in common stands defeated. A new magnificent edifice has been constructed by Islam on the ruins of group feelings.

After giving a brief account of the early caliphate in Islam (خلافت راشدہ) Ibn Khaldun goes forward to say :

"Soon the desert attitude of the Arabs and their simple living approached its end. Royal Authority — which is the necessary consequence of group feeling showed itself and with it came its struggle for superiority and thus the use of force."

Thus it seems that according to Ibn Khaldun, Faith did not carry substantial weight in the advancement of Islam. It is strange that Ibn Khaldun, knowing the real meaning and significance of Caliphate نایب الہیہ (becoming representative of God/the vicegerent of God) makes a false statement that "Islam does not censure royal authority as such". We have already pointed out earlier that a change in the cultural pattern of a

people entails a change in their ideology. Islam therefore, creating its own standards in respect of all aspects of life suggested (and of course it was beautifully exemplified) its own form of Government. This form of government had got nothing to do with the group feeling of jahiliyya. The so-called caliphs (except for Khilafat-e-Rashida خلافت راشدہ) closed their ears to the God Almighty's call : افحكم الجاهليہ بيغون (الہائدہ) (Are they after the jahiliyya order !)

Muslims emperors one after the other, went on switching over to Jahiliyya جاہلیہ in almost all modes of their lives. It was not a gradual change as stated by Ibn Khaldun. Rather it was an abrupt change and we hold this view-point because of the following :

(a) Islam has put forth clear-cut ideas and the believers are required to show a clear and distinct attitude towards the good and evil. Not to mention a form of Government ; Islam condemns even assuming the looks of non-Muslims.

(b) Islam has vehemently condemned the act of killing people without moral justification. (قتل مسلم) Qatl-e-Muslim is one of those sins for which there is no chance of forgiveness, Yet we can see that the so-called caliphs did not hesitate in killing of their Muslim brothers just to ensure the stability of their royal authority.

(c) After the death of the fourth Caliph, tyranny, brutality, injustice, lust for worldly wealth, pleasure seeking and what not prevailed in the entire Muslim World. Even the change brought about by the Omer-e-Sani i.e. Omer Ibn Abdul Aziz رضی اللہ عنہ could not live long.

A common Muslim has always had a strong love and devotion for the Sufis صوفیاء . Reason being that the early ones of them could not persuade themselves to accept the drastic changes in the life pattern of the ruling class. They had their own genuine reasons in not accepting the royal dynasties and not becoming a tool in the hands of emperors.

Now if Islam has reached us nearer to truth in letter and spirit, it is through the Sufis and not through the so-called caliphs. One must confess that "Royal Authority has no relation with the spirit of Islam. Any group feeling that kills the spirit of faith within us, is not acceptable to we Muslims.

While presenting the principles of Sociology, Ibn Khaldun does not speak much about higher values. He talks of "what ever is" and not of what should be". Although being a Muslim himself, Ibn Khaldun does not explain the Islamic principles of Sociology and History.

Ibn Khaldun's history is that of the "creatures of history" and not of the "makers of history". He says that all what took place during the early days of Islam, was nothing less than a "miracle". But he forgets that if were men and not angels who turned the tides of history.

The early Muslims السابقون الاولون were the makers of history, They did not accept uncritical the age-old fashions and patterns. These magnificent people rejected all types of "group feelings" and on the strength of their faith, they made possible the realization of supreme values. For them their own values were only Utopia". They accepted the challenge of time and chime توها زمانه ستيز. They marched forward to attain their own "Destiny" تقدیر. A change in the value structure was then the pressing need of mankind.

We conclude by quoting Karl R. popper (The open Society and its Enemies) :

"There can be no history of the past as it actually did happen; there can only be historical interpretations and none of them final; and every generation has a right to frame its own".

Nevertheless while making historical interpretations, we must not forget the basic principles of Islam. The past as it actually transpired during the life of the Holy Prophet (peace be upon him) and the Khulafa-e-Rashedin is خلفاء راشدين in fact contradictory to the past as it appeared otherwise. We must not therefore, try to apply the commonly, sought interpretation to Islam. Hence a paganish philosophy of history has got nothing to do with our faith. The basic principle for the formulation of an Islamic Society امة مسالمة is not the group feeling of Jahiliyya. The principle laid down in the Holy Quran is beautifully summed up in the following 'Surah' Al-Asr :

والعصر ان الانسان لحن خسر - الا الذين آمنوا وعملوا الصلحت و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر -

"By (the token of) Time (through the Ages) Verily Man is in loss, Except such as have Faith and do righteous deeds, and (join together) in the mutual teaching of truth and of patience and constancy."

Time is always in favour of those who unite themselves (to make an Ummah) on the basis of Truth. Patience and Constancy. This is the basic principle of Islam. A complete philosophy of history (interpretation, course of action and prophecy—past, present and future) has been summed up in this single unique paragraph.

Books Under Print

1. **Tadhkira-e-Shora-e-Kashmir Vol I**
(Reprint)
 2. **Tadhkira-e-Shora-e-Kashmir**
(Reprint)
 3. **Urdu Nasr Mein Seerat-e-Rasool**
Dr. Anwar Mehmud Khalid
 4. **Allama Iqbal Sufi Tabassum Ki Nazr Mein**
Prof. Nisar Ahmad Qureshi
 5. **Iqbal—An International Missionery of Islam**
Mr. Riaz Hussain
 6. **Eqa'n-e-Iqbal (revised edition)**
Prof. Muhammad Munawwar
 7. **Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Collection**
Mr. M. Siddique
 8. **Isharia Makateeb-e-Iqbal**
Mr. Sabir Kaloorvi
 9. **Gulshan-e-Raz-e-Jadid Wa Bandagi Nama Ka Manzoon Punjabi Tarjuma**
Dr. Ahmad Hussain
-
-

IQBAL ON MAN'S METAPHORICAL DEATH

Muhammad Munawwar

One of the most renowned poets of Egypt late Ahmad Shauqi (احمد شوقي) had said :

التامس صنفان موتى فى حياتهم !!
وآخرون يطنن الارض احياء

"Human beings are of two kinds, those who are dead in life, and others who are alive in their graves."

By metaphorical death, here, is meant the first kind of death. Dead, metaphorically, are persons who exist but are not counted among the living. They are rather counted out. They are "breathing-dead" bodies on foot, sorry creatures, rejected by their graves and always in search of graves. They do not walk on God's earth ; they only drag their corpses. Their breathing is only a process of evaporation. If someone insists on calling them alive, then they are so only figuratively. They are far removed away from the reality of life. Their souls are as good as dead wood. Their perception is petrified. No aim, no determination. For them nothing is good, nothing bad. They cannot discriminate good from evil. Their vision is sightless. They are for ever astray and know not. How can such persons be called human beings ? They are not unlike the dancers depicted in Oscar wildes' poem "The Harlot's House".

"Sometimes a clock-work puppet pressed.
A phantom lover to his breast.
Sometimes they seemed to try to sing.

.

Then turning to my love I said,
"The dead are dancing with the dead,
The dust is whirling with the dust".

Such persons whose actions are not of their determined choice have aptly and justly been called puppets by Oscar Wilde. They hug each other but they do so as robots. They do not qualify even for Hawthorne's description, "Sensuous sympathy of dust for dust". They seem to be human beings but are infact, nothing more than solidified dust.

A society is alive if the individuals belonging to that society are exceptionally animated and have definite goals to win and ideals to achieve. But a society clogged with puppets, shadows and phantoms, is a dying society, if not already dead. Whirling phenomena of dust, breathing existences with no soulful activity, put together do not make a living and energetic community. A multitude of zeroes put together, do not come to more than zero.

To live means living in a responsible manner, to be accountable for deeds done. Puppets move but their movements are not actions. A senseless deed is not a role. Only a conscious act of one's own choice is a responsible performance. And how rarely do persons perform acts of their own. To be responsible entails self-knowledge. Without self-knowledge, a person cannot attain cognisance of his station in the process of creation and as such cannot realise himself fully. Without self-knowledge there can be no notion of duties and rights. Self-knowledge is, in other words, the perception of man's ultimate function and final stage of his achievement. But to grow from a homo sapien to a man is a long and arduous journey. He is born as a lump of matter. Innumerable material elements build his physique. But in his material frame or form is deposited a soul-particle as well.

That soul-particle grows into what is called man's spiritual aspect. Man hungers for good and other sensual materials. That is his material aspect. Then comes a stage when a faculty of discrimination begins to operate and the question of what, how much, through which means, raises its head. It means a person begins to distinguish what is good, just and suitable to aspire for and what is evil, unjust and hence not suitable to aspire for. This discriminating faculty when it comes to operate in a person's conscious behaviour entitles him to be called the captain of his fate and the master of his soul.

Man's material aspect is always after dragging him down to dust by conquering the spiritual. The spiritual aspect, on the

contrary, is always after subjugating the material and soaring to higher spheres. This tussle goes on. When there is spiritual dominance, there is life because values are upheld. Where there is material in command, there is death because values are not operative. Says Allama Iqbal :

دلے چون محبت گل می پذیرد ہاں دم لذت خواہش بگیرد !
شود بیدار چون من آفریند چون من محکوم تن گردد بمیرد !¹

"A spirit which accepts clay as an associate, begins to take pleasure in sleep, without delay.

It wakes up whenever it creates "self." But when 'self' becomes a slave to the body, the spirit dies out."

As is clear, it is not actual death. It is rather death in life or say death operative in life – death dominating life.

God Almighty defining the Quran declares :

ان ہوالا ذکر و قرآن مبین لینذر من کان
حیا و یحق القول علی الکافرین !²

"This is no less than a Message and a Quran, making things clear that it may give admonition to any one who is alive and the charge may be proved against those who reject".

Explaining the word "alive" Abdullah Yusuf Ali states :

"Alive, both in English and Arabic, means not only 'having' physical life but having all the active qualities which we associate with life. In religious language, those who are not responsive to the realities of the spiritual world are not better than those who are dead. The Message of God penetrates the hearts of those who are alive in the spiritual sense."³

Those who are spiritually alive are impressed by the Quran and hence take to the right path. Those who are not alive in the Quranic sense do not pay heed to what the Book of God enjoins. They remain astray and take pride in it. But the Quran admonishes and also warns in clear words and thus stands as a proof

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 98.

2. *Al-Quran*, 36 : 69, 70.

3. *The Holy Quran*, Sh. M. Ashraf, Lahore, (1936), pp. 1185, 1186.

against those who are rebellious willfully. They, on the Day of Judgement, will not be able to say that they had not received guidance or that they were not warned.

Similarly the Quran while addressing the Prophet explains :

وما يستوى الاحياء ولا الاموت ان الله يسمع من يشاء
وما الت مسمع من في القبور ان الت الا لذار¹

“Those that are living and those that are dead are not alike. God can make any that He will, to hear. But you cannot make hear those who are buried in graves.”

Here it has been made clear that persons who are spiritually dead cannot be expected to accept guidance. In this regard they are like those buried in graves. Thus it is obvious that the Prophet of God had only to inform, teach, direct, admonish and warn. He was not to compel them to comply with his directions or act according to what he imparted to them. Those who were not alive were to be left alone. Those who were spiritually alive would listen. An Arab poet says in a similar vein, addressing, perhaps, himself :

لقد اسمعت لولاديت حياء ولكن لا حياة لمن تنادى

“Had you addressed someone alive, you would have been listened to. But he whom you address, is lifeless.”

The Quran explaining the inner condition of unbelievers sets forth :

لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها
ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالا نعام بل هم
اضل اولئك هم الغافلون²

“They have hearts wherewith they do not understand. They have eyes wherewith they do not see. They have ears wherewith they do not hear. They are like cattle. Nay, they are more astray than cattle.” It is they who heed not.”

1. Al-Quran, 35 : 22.

2. Al-Quran, 7 : 179.

Such persons who eat, drink, and loiter hither and thither, are merely like animals. As human beings they are lifeless. They do not perceive though they look. They do not listen though they hear. They do not understand though they observe. Alive they are, but as animals even worse than animals. They are left alone. God has nothing to do with them. Says Iqbal.

تیرا تن روح سے نا آشنا ہے عجب گھیا آہ تیری لارسا ہے !
تن بے روح سے بیزار ہے حق ! خدائے زندہ زلدوں کا خدا ہے !¹

"Your body has no soul. No wonder if your sighs are not answered
The Creator is disgusted with a soulless frame. God is all life and He is
God of those who are alive."

Allama Iqbal has repeated the same theme in the following verse ;

خدائے زندہ دل زندہ کی تلاش میں ہے
شکار مردہ سزاوار شایہ باز نہیں !²

"The living God is in search of a living soul. A dead prey does not
deserve an eagle's assault."

It is obvious that a society is not something suspended in the air. It is a concrete collection of wide awake and soulful individuals. It merits being called a living society if harmony between the spiritual and material, physical and mental and above all the individual and collective aspirations is maintained. No doubt different individuals possess different qualities. Standards are also different. All cannot be equal in every respect. Yet it is incumbent upon every individual that whatever one attains is aimed at the collective good of the society or the nation to which he or she belongs. No individual should, on account of his higher faculties of attainment pounce upon and appropriate the rights and fortunes of others. If some person or a group of persons does so it is done to the detriment of the society or the nation. This creates imbalance which in sociological terms is a kind of disease. Hence Iqbal's message to every person is to always keep in mind that ;

1. *Bal-i-Jibreet*, p. 90/382.

2. *Ibid.*, p. 38/390.

الرار کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر !
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا !¹

"The destiny of nations is vested with the individuals. Similarly every person belonging to the Muslim Ummah is its destiny's star."

Every star should be an ascending star of collective well-being.

Charles W. Morris explains :

"The individual must know what he is about : he himself and not merely those who respond to him, must be able to interpret the meaning of his own gesture. Behaviouristically, this is to say that the biological individual must be able to call out in himself the response his gesture calls out in the other and then utilize this response of the other for the control of his further conduct. Such gestures are significant symbols. Through their use the individual is taking the role of the other in the regulation of his own conduct. Man is essentially a role-taking animal. The calling out of the same response in both the self and the other, gives the common content necessary for community of meaning."²

Man is not only a social animal, it is in the opinion of Charles Morris a role-taking animal. When this role-taking process slackens or comes to a stop it indicates bad omen. Gestures are then not exchanged. Individuals become egotists. They eat one another. The society is consumed by the mutual egotistic exchange of individuals wrath. A lustful over ambitious person or a group of persons is like dead limbs of a body They are as dangerous as the lazy and idle hippies or their coteric of cocaine high persons. Individual physical health rests on the harmony amongst all constituting elements. Loss of harmony is illness. If not cured properly and in time it results in death. Similarly societies where balance is lost, cannot last. This is leprosy of covetousness. This is anarchy of emotions. This is paralysis of foresight This is no self which is strengthened. This is short sightedness that finds an opportunity for free play rather a free for all To shrink towards self-seeking gradually leads to death. Allama Iqbal explains thus :

1. *Armaghan-i-Hijaz*, 15/657.

2. George. H. Mead : *Mind, Self and Society* : University Press, Chicago, (1959), p. (Introduction xxi).

تسن بخوش اندر کشیدن مردن است
از جهان درخود کشیدن مرد است!
برتر از فکر تو آمد ایسی سخن!
زالکه جان تست محکوم بدن! ۱

"To shrink within oneself is tantamount to death. Leaving the world and receding towards self is to accept extinction.

These words are beyond your ken because your soul is over-powered by your body. (Within you it is material aspect that rules)."

Albert Schweitzer, in the following lines discusses almost the same subject i.e. what it is that promotes life and what it is that deminishes it ;

"My life carries its own meaning in itself. This meaning lies in my living out the highest idea which shows itself in my will-to-live, the idea of reverence for life. With that for a starting point—I give value to my own life and to all the will-to-live which surrounds me. I preserve in activity, and I produce values. Ethics grow out of the same root as world and life affirmation for ethics, too, are nothing but reverence for life. That is what gives me the fundamental principle of morality, namely that good consists in maintaining, promoting, and enhancing life, and that destroying, injuring, and limiting life are evil." 2

Egotists and self-seekers look as if they were alive though in actual fact they are worthless and as dead as a dodo. All sorts of advice fall flat on them. Even if they join colleges and universities and obtain enviable certificates and Degrees, testifying to their acumen and scholarship, in this field of knowledge or that, yet if they are lust-ridden, they cannot be counted amongst the living ones. To be a scholar is one thing. To be human is something else. Scholarship is not a surety of a scholar's integrity, sincerity, truthfulness, good neighbourliness, kindness and magnanimity. A person may possess a character in inverse proportion to the height of his educational qualifications. Purity of heart cannot be had through instructional institutions where knowledge is imparted but morals are neither taught nor practised. And according to those who have been leading moral

1. *Javid Nama*, p. 120/690.

2. *Civilisation and Ethics*, Unwin Books London, (1961), p. 11.

lives, it is only through purity of heart that moral teaching leaves lasting impact. Without the diligent receptivity of a pure heart all pieces of advice and ethical demonstrations run out leaving almost no effect as if all teachings in that regard, were like water poured on duck's back. *Ab-dal-Qahir*. (عبدالقاهر) b. Abdullah al-Suhrawardi explains the above subject in examples as follows :

"A grain-sower went with grain. He picked up a handful of it. Some of the seeds fell on the path. In no time birds descended and picked them up. Some of the grains fell on a slab of stone covered with a thin layer of earth and a bit wet on account of dew drops. The grain sprouted and grew a little. Then the roots touched the stone. They could not penetrate it hence dried up. Some grains of seed fell on a good earth where there was a thorny growth. When seeds sprouted and the seedlings gained some height, they were strangled by the thorny growth. Thus they became useless and got intermingled with thorns. And some of the seeds fell on a good earth which was neither a path, nor a layer on a stone, nor replete with thorny growth. Here the seeds grew into what they should"¹

Abd-al-Qahir, proceeding further elucidated these examples and told the readers that the heart which is like a path cannot retain good lesson. The devil descends and takes it away in no time. The listener forgetting all of it. When the other who listens but has been likened with a slab of stone, is a person who listens diligently but his heart has absolutely no intention to act accordingly. Therefore, the lesson does not take root in his heart and vanishes. He likened the grain that fell on a good earth but with thorny growth, to a person who listens and intends to act accordingly, but his lusty ambitions prevent him from translating his good intentions into actions, therefore, he turns away from the desire to do good. His desire becomes unaffectionate like the seedling strangled by the thorns. *Abd-al-Qahir* likens the seed falling on good earth without thorns, to the listener who understands and acts according to the advice he listens to and keeps aloof from lusts. He likes and keeps to the right path—Such a person is a Sufi. Sufis, define Sufism, as purity of heart and shunning all sorts of pollution. In short all these examples are degrees of being alive—to what extent and how much.

1. *Awarif-al-Ma'arif*, Dar-al-Kitab-al-Arabi, Beirut, (1966), p. 22.

People are alive in proportion to good deeds done by them and they are dead according to the quantum of their misdeeds. And those who do nothing, neither good nor evil, are worst among the dead in the particular sense, operative in this article. There are people who cannot discriminate between good and evil. There are others who can, but still do evil, and cannot overcome evil temptations. Socrates is often quoted as saying that people do not know evil otherwise they would not have indulged in it. Our observation and experience proves quite the contrary. To know and to understand evil is something else but to overcome the unbridled desire to do evil is quite a different matter. People know the dangers of over-smoking. They know the dangers of cocaine and marijuana. Everybody understands to what gambling leads. Every addict to strong drinks knows what the addiction results in. All such helpless people are slaves to their material selves. They cannot exert their will. They cannot implement their determinations. Such persons are not alive in reality. They say, if not all of them, millions, of them certainly, that it was their luck. They were made to remain earth-rooted. Palmists had told them like that. Astrology had indicated that they could not rise above a certain level of will power. But Iqbal declares :

تو اپنی سر نوشت خود اپنے قلم سے لکھ !
 خالی رکھی ہے خامہ حق نے تیری جبین !
 یہ لیلگوں نضا جسے کہتے ہیں آماں !
 بہت ہو ہر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں !!

“You should write your destiny with your own pen. God's pen has left your brow blank.”

“This azure atmosphere which we call sky is in reality nothing provided we muster courage to fly.”

At an other place Allama Iqbal again lays stress on the same point :

تیرا زمانہ تاثیر گیری ا نادان نہیں یہ تاثیر الہاک !
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے جس نے سیٹے ہیں تقدیر کے چاک

"Your age (Time) must have your impact You are ignorant of the fact that it is not under the influence of stars"

"I have seen such madness as well (determination that looked like madness) which has sewn what the destiny had torn up."

Apparently things do look impossible. There are hurdles which people find unsurmountable. Yet there are individuals determined, unswerving and sure who take upon themselves to prove they can defy any opposition to their will And History stands witness to the fact that such intents as were termed a definite mark of madness, turned the impossible into possible. Perhaps it was G B. Shaw who stated that all progress of the world was due the unreasonable persons. When self-confident persons resolve to do something then cowardly calculations of reason do not stand in their way. Life is will. Where there is no will there is death.

And there are persons and groups who become mentally lethargic. They do what others especially the well-to-do, usually do. They do not apply their mind whether what they do or desire to do is correct or plausible in itself. And the majority of people are blind followers of others, individuals as well as societies, Sometimes people do something and the reason for their doing so is that many others were doing the same. Care should always be taken in copying others. Sometimes, the great majority of the members of a society may choose a wrong path and thus bring about destruction. Mirza Ghalib, one of the most celebrated poets of Urdu and Persian, very rightly had said :

ازاں کہ پیروی خلق گم رہی آرد ! !
نمی رویم برا ہے کہ کاروان رفت امت

"As following others can result in putting ourselves to a wrong path-hence we are not going to choose the path for us only because the whole caravan had taken to it (the whole caravan could go wrong)."

Allama Iqbal States :

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
ہم پر ہم رو اجداد رفتے¹

"If to copy others, (without critical analysis) were a good habit and profitable mode of life then the Prophet (S.A.S) would have gone the way his forebears had gone."

Therefore, according to Islam the leaders, dignitaries and celebrities in all walks of life are advised to act with utmost responsibility. People follow the big ones whether they be big as academicians as religious scholars, politicians or rulers. If they adopt an evil mode of life and uppish manners, they misguide thousands, rather millions of people belonging to the lower strata who take pride in looking and behaving like those who are at the higher pedestal. All those who are looked upto for standards should set beautiful standard. They should uphold positive and life-enhancing values. If they set bad examples they will have to account for those who followed them out of awe or respect.

Anyway to follow others blindly is a sort of mental slavishness. A person who has a self i.e. confidence in himself, acts responsibly. He follows where he should. He goes his own way where he should. He does not go against others on account of sheer malice or conceit, even if others do the right. A conceited person is also a slave—a slave to his own animal self. In short, it is not easy to act independently in the real sense of the word. The majority of the individuals and groups act as slaves. And hence they are not fully alive.

In the field of literature too it is observed that a person who becomes a "celebrity" assumes the status of a reference. His ideas, words, terms and sentences are quoted uncritically. If he gains much in fame, then his pet sentences and phrases become quotes. To follow him and to quote him becomes rather a literary fashion. Gradually, there emerges a circle of like minded people who give airs to themselves for belonging to each other, the integrating element being the reverence for that particular "celebrity". For some years they treat themselves as high-brows and those who lack confidence crouch before them. But Allama Iqbal would like to ask them whether they were sure that they had

1. *Poam-i-Mashriq*, p. 222/392.

not fallen in the traps of something flashy and flaunting. This is why he admonishes ;

گر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ !
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ !

"Foreswear, following the nightingale and the peacock. The nightingale is nothing more than voice and the peacock is nothing more than colour."

The "literary high-brows" and "bullies" are selling their aphorisms, symbols and pet idioms. There is nothing in them. It is all flashy, beautiful crust and no kernel. An Arab poet, addressing a friend of his, who was following a group of cultural high-brows rightly castigated this kind of complex :

یابن سعید یا ابا جعفر ! اظہریت دیناً غیر ما تہنی
لست بز ندیق و لکنہا !! اجبت ان تعرف بالظرف

"O Aba Ja'fer b. saeed, you show off a religion which is not your real creed.

You are not an atheist but you crave for renown as a liberal person."

Such slavish attitude diminishes self. One should be independent and not slavishly "liberal". One should look at things with one's own eyes and should obtain lesson, pleasure and vision of his own. Lacking independent vision is a mark of diminished self-confidence and denotes diminished life.

Societies and nations who become politically enslaved and subjugated by other societies and nations present the worst kind of death in life. They are the most wretched form of breathing dead bodies. Politically enslaved people lose all confidence in themselves. They look with utmost reverence upon whatever belongs to their masters, howsoever, inferior or abominable, in actual fact, that might be. They look down upon whatever is their own howsoever valuable and worth-while that might be. The potentialities of the enslaved societies remain unrealized ;

از غلامی مرد حق رنا رند !! از غلامی جوہر شی نارجمند !!
گور ذوق و لیش دالستہ لزش مردہ ہے مرگ و نفعی خود بدوش
آبروئے زندگی در باختہ ا چوں خراں ہا کاه و جو در ساختہ¹

"In slavery, a believer in one God, adopts the manners of idol worshippers. In slavery, a believer's potentialities remain dormant"

"His taste dies out hence he takes poison for honey. He is a corpse without death carrying his dead body on his shoulders."

"He has gambled away the respect for life and has reconciled filling his belly with trash like donkeys."

According to Allama Iqbal slavery, of all deaths is the worst death. Slaves are the most miserable breathing dead bodies ;

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام
نکروغن خواجگی کاشی سمجھتا غلام²

"There is much brutal kind of death. Name of that death is slavery. Would that the slave could understand the trickery and artifice of the masters."

Allam Iqbal doubts the capacity of a slave to experience resurrection ;

بالک اسرافیل اُن کو زندہ کر سکتی نہیں !
روح سے تھا زندگی میں ابھی تھی جن کا جسد !
مر کے جی الہنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گر چہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد³

"Israfil's trumpet cannot resurrect those whose body remained soul-less even when they were alive".

"All who possess life have to go to the lap of the grave but it is only the free and emancipated who will regain life after experiencing death".

And, then there is a dialogue between the dead body of a slave and the grave. Several times Allama Iqbal has used the technique

1. *Zabur-i-Ajam*, p. 180/572.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 35/677.

3. *ibid.*, p. 20/662.

of making others express his opinions. It has a dramatic tinge and is meant to add strength to his exposition. He succeeds, invariably ;

قبر ————— (اپنے مردے سے)

آہ ظالم تو جہاں میں بندۂ محکوم تھا !
میں نہ سمجھی تھی کہ کیوں ہے خاک میری سوزناک
تیری میت سے مری تاریکیاں تاریک تر ! !
تیری میت سے زمین کا پردہ لاموس چاک
الحذر محکوم کی میت سے سو بار الحذر ! !
اے اسرائیل ، اے خدائے کائنات ، اے جانِ پاک !

"Grave (addressing the corpse it contained) O you gloomy impact of oppression—were you a slave person in the world? I could not understand why my frame had kept burning Your corpse has turned the darkness that surrounds me, still darker. On account of your corpse earth has suffered utter disgrace."

"I shun the grave of a slave vehemently. I declare it a hundred time to you O Israfil! O the Creator of the universe! and O the Sacred spirit!"

In the same vein Allama Iqbal alludes to the youngmen who were being educated in the institutions where instruction was imparted and subjects were taught with a view to kill the spirit of the students so that they would begin to think as their Masters thought and start looking at things as their masters did. They would even adopt the morals, tongue and the costume of those who ruled them. They do uncritically just to copy their rulers. Emerson was right whom he said ; "Slavery is an institution for converting men into monkes." And they did so without being conscious of the loss they incurred. They got transformed in such a tricky way that instead of feeling ashamed of their transformation they took pride in looking like their western chiefs. Allama says and the rub of these words cannot be fully tasted by us now as we are no longer slaves. Yet the reflection of an injured sense or self respect experienced by an enslaved society is, vividly expressive :

گر چہ مکتب کا جوان زندہ نظر آتا ہے ۱
مردہ ہے مانگ کے لایا ہے لڑکی سے نفس ۱

"This college—going young man looks alive. In fact he is a dead body who has borrowed breath from the West."

The over all policy of the conquerors in respect of subjugated peoples is always meant to weaken the spirit of slaves so that, by and by they reconcile to their slavish plight, rather they start looking with pride at things which are in fact the token of their enslavement. This is how Allama Iqbal shows his utter disgust with the educational policies of the colonialists :

چومی یعنی کہہ رہن کاروان کشت
چہ ہرسی کاروانے را چہان کشت
مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی
کہ از توے روح توے را توال کشت ۲

"You are looking at how the plunderer has destroyed the whole caravan. Then why should you ask me of the way in which he did so. Do not feel yourself immune from the effects of the knowledge you are obtaining. With this kind of knowledge the spirit of a whole nation can be killed."

There are poisonous foods or at least foods that do not suit the requirements of a physique. If no change in the menu takes place in time, the body dies. Similarly there are philosophies, thoughts, principles and theories that diminish mental and spiritual vitality and inch by inch lead to a mental and spiritual demise. It is the positive and invigorating bringing up which changes the outlook for the better and the negative and attenuating indoctrination which brings about a change for the worse. Through one mode societies gain courage and vitality and through the other they attain despair, languor and cowardice.

We have seen that improper food results in disease and death of the body. We have perceived that incongruous education kills the spirit of individuals and societies. Foreign rulers impose particular syllabi on the subject peoples to mould their outlook

1. *Darb-i-Kalim*, p. 171/633.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, 101/983.

in a mode that would suit colonial interests. A slave society cannot run away from this calamity easily. This is why, according to Allama Iqbal slavery is the worst kind of death.

But Allama Iqbal saw that sermons emanating from the mosques and monasteries were also not life-giving. They were life killing. This is why Allama Iqbal castigated the religious leaders, with not less biting phrases than those used against the foreign rule. If the religious leaders and scholars begin to inject into the soul of their society, the feeling of despondency and an inclination towards relinquishing the battle-field of life to seek comfort in seclusion, it is clearly a bad omen and it suits the purpose of the alien authority. Speakers and writers who teach and propagate defeatism, are in a way allies of foreign master. All such teachers, preachers, writers and speakers are according to Allama Iqbal, accursed persons :

سخت ہار یک ہیں امراضِ اسم کے اسباب !
 گھول کر کہہئے تو کرتا ہے بیان کوتاہی !!
 دین شیری میں غلاموں کے شیوخ اور امام !
 دیکھتے ہیں فقط اک فلسفہ روہامی !
 ہو اگر قوت فرعون کی در پردہ مرید !
 نوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللہی !

"Causes of ailments of nations are extremely subtle. Words fail us if try to state it openly. Preachers and saints of enslaved peoples disclose only fox-philosophy in the life-style of lions.

If Mosaic revelation be inwardly devoted to pharaoh's power and authority, it surely is a curse for the nation (of Moses)."

At another place Allama chastises the defeatist attitude of both the religious leaders who preach in mosques and saints who teach in monasteries, in the following quatrain :

فرنگی صد بست از کعبہ و دہر !! صدا در خالقاہان رفت لاغیر !
 حکایت پیش ملا باز گفتم !! دعا فرمود یا رب عاقبت خبر !²

1. *Darb-i-Kalim*, p. 158/620.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 73/955.

"The Europeans bagged their game from the Sanctuary of Kaaba and other places of worship, but the voice that was raised in the monastic spoke. None else (God Himself ordains all things)
I related this story to the Mullah who prayed, O, Lord make end (lif hereafter) pleasant."

Similarly Allama Iqbal addressing the Mullah says ironically :

سخن زلامہ و میزان دراز تر گنتی ! ہیر تم کہ نہ یقی قیامت موجود !¹

"You have delivered prolonged lectures on the book (of man's deeds) and the balance (of God's Justice)
I am amazed you do not look at the Doomsday which is already upon us."

The turmoil life in our society and injustice prevalent here and now, was not being discussed by our preachers and scholars. How the nation could fight its battles of day to day life, was not their concern. They only talked of what could happen on Doomsday when human beings would be called upon to account for their deeds performed in this world. They dwelt much more upon the description of God's balance and record of men's deeds than upon the inculcation in the minds and souls of their listeners as to how to be brave, how to be just, how to live a life free of the shackles of slavery, how to mould the lives of their pupils and devotees according to the ego-strengthening principles of Islam.

Teachers, preachers and mentors told their devotees to adopt the mode of seclusion which meant monasticism, inertia, langour and a reluctance to face realities. Such guides according to Allama Iqbal, were preachers of death ;

گر صاحب ہنگامہ نہ ہو منبر و محراب !
دین بندہ مومن کے لئے موت ہے یا خواب
اے وادی لولاب²

"If mosques be unstirring then the religion of a believer can be nothing more than a dream or death
Listen ! O, the Valley of Laulab."

تیرے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبان
یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالم پیری³

1. *Zabur-i-Ajam*, p. 118/510.

2. *Darb-i-Kalim*, p. 34/676.

3. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 38/680.

"Your way of life and your literature smack of monasticism. This verily marks the decay of dying nations."

Allama Iqbal has an idea of his own regarding abandonment. In his view abandoning the world does not mean seclusion from day to day problems of life, it is rather abandonment of greed, lust, covetousness, unbridled and sinful ambitions to pose as a bully to society. For Allama Iqbal Islam is the only means of enabling human beings to become truly human. And this he cannot be unless he is the master of his own self. A man who stands emancipated from all wantonness and carnality, is in fact the conqueror of the lower world. To forsake is one thing and to free of worldly avidity is another says Allama Iqbal :

کمال ترک نہیں آب و گل سے سہجوری
کمال ترک ہے تسخیر خاکی و نوری¹

"Height of abandonment lies not in forsaking the world. Height of abandonment lies in subjugating the terrestrial as well as the celestial."

In Allama Iqbal's opinion, the alive and truly so, are persons who willingly accept the challenge of life and fight against various types of evil. They do not mind whether they succeed in their mission or fail. A believer knows that there is yet a life after death which is everlasting. Such a person lays down his life trying to strengthen the forces of good. A man of conviction never surrenders before untruth and injustice. Therefore, according to the Quran such a person lives on. To live, for dying on the path of righteousness is living genuinely. Life is a constant toil for the preservation and implementation of good. And a life sacrificed for the preservation and implementation of good is not cut short. It attains constancy, martyrdom makes life ripe for eternity. In the words of Allama Iqbal :

نہ پنداری کہ مرد امتحان مرد !
نمیرد گر چہ زیر آسمان مرد !
ترا شایان چنین مرگ است ورثہ
زیر مرگ کہ خواہی میتوان مرد !²

1. *Bal-i-Jibril*, p. 42/334.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 114/996.

"Never consider a man as dead who stood the test. He does not in reality expire although he passes away under the sun.
Such is the death as you should deserve, otherwise you can die in whatever manner you like."

A believer strives in the path of Allah. When he succeeds he says: "Allah be praised". When he fails he says: "Allah be praised". This behaviour is the hall-mark of a believer. He neither feels elated nor frustrated. His conviction is that everything belongs to Allah, including life. From Allah to Allah. Elation and frustration indicate a feeling of personal gain and personal loss, whereas a believer is a trustee of Allah regarding whatever apparently is his. A trustee, a real trustee, is one who is always ready to return what is entrusted to him to the owner. Life also is a trust and can be claimed back by the Master. Then why should a believer be afraid of death. But Allama Iqbal says :

مسلمانے کہ مرگ از ولے بلزرد جهان گردیدم و اورا ندیدم ۱!

"I have not been able to find out a single Muslim of whom death be afraid, although I have travelled far and wide in the world."

Life can never flourish under constant fear of death. That is not a full life. It is always the good practical examples which inspire hearts to do good. It is the example of bravery that inspires bravery. But in a society where inspiring examples be not available life begins to shrink. High hopes lie scuttled and sink into the minds, unconscious layer. Under such despondent circumstances a voice of hope sounds odd. Allama Iqbal had to shake his despairing society into becoming awake to their appalling condition. They were to be made aware of the fact that they were not alive. They were dead and they did not know it. Says Allama Iqbal :

وای قومے دل زحق پرداخته!! مرد و مرگ خویش را شناخته^۲

"Woe be to a nation which stands far removed from Truth (God) and hence has died but is not ware of her death."

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 40/922.

2. *Pas Chih Bayed Kard*, p. 16/812.

Such persons are fugitives from life. They enjoy the society of only those who do not talk of life. Like-minded people are a fraternity. Lovers of escape from the challenges of reality are also a closely-knit brotherhood. Tavern tots have their own circles. Hunters like hunters. Lovers are fond of lovers. "Birds of a feather flock together" Hazrat Sheikh Abd-al-Qadir al-Jilani states :

أنت ميت وصحبتك أيضاً لموتى القلوب ، عليك
بالنجباء والبدلاء والذليل قبيراً تاتى قبوراً مثلك ، انت
زمن يقورک ، زمن مثلك انت اعمى يقودک اعمى مثلك¹

"You are spiritually dead hence you keep company of those who are spiritually dead. You should adopt the company of the alive, the noblemen and the sons of noblemen. But you are a grave hence you come to a grave like you. You are a corpse. you come to a corpse like you. You are a cripple and a cripple like you is your leader. You are blind and a blind man like you is your guide."

Allama Iqbal had admonished the Muslim Ummah the enslaved people, for their death-like lethargy. He exhorted them to be up and doing and urged them to check the account of their deeds everyday to know whether they found them selves better than what they were the day before.

اگر امروز تو تصویر دوش است بخاک تو شرار زندگی نیست²

"If your today is a true copy of your yesterday then your body of clay contains no spark of life."

Breathing-dead bodies can be reenlivened and Allama Iqbal tells us how. But it is a different subject and demands separate treatment.

1. *Al-Fath-ur-Rehmani*, Egypt, p. 199.

2. *Payam-t-Mashriq*, p. 37/207.

IQBAL'S IDEAL PERSON AND RUMI'S INFLUENCE

Riffat Hassan

A cursory glance at any part of Iqbal's philosophy, in particular his conception of "*Mard-e-Mo'min*", would reveal Rumi's profound influence. Rumi was Iqbal's acknowledged '*murshid*'. Professor Hakim has observed, "If a free man like Iqbal could be called the disciple of any man, it is only of Rumi".¹ Rumi is Iqbal's intellectual progenitor, and it is only with reference to this great mystic-poet that Iqbal admits with frank pride :

تو بھی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال
جس قافلہ شوق کا سالار ہے روسی²

You too belong to the caravan of Love—
that caravan of Love whose chief is Rumi.

Iqbal's view of evolution has been greatly influenced by Rumi whose ideas on the subject were a message of hope and faith and did not bring the gloom and despair which came in the wake of Darwin's theory.³ For Rumi the lowest form of life is matter but matter is not dead or inert :

باد و خاک و آتش بندہ اند ہا من و تو مردہ باقی زندہ اند⁴

Air and Earth and Fire are slaves,
for you and I they are dead, but not for God.

1. Hakim, K.A., "Rumi, Nietzsche and Iqbal", *Iqbal as a Thinker*, Lahore, 1966, p. 201.

2. *Bal-i-Jibril*, p. 200.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962, pp. 121-122.

4. Rumi, J. *Masnawi-e-Ma'nawi*, (edited by Furuzanfar, B and Faruqi, M) Tehran, 1963, Book I, p. 53.

According to Rumi, the self originated in the form of matter consisting of dimly-conscious monads. Rumi's theory is stated thus :

آمده اول باقلیم جاد	و ز چادی در لبانی او فتاد
سالها الدر لبانی عمر کرد	و از جادی یاد لآورد از نبرد
و ز نباتی چون بحیران او فتاد	نامدش حال نباتی هیچ باد
جز همان میلی که دارد سوی آن	خفاصه در وقت بهار و ضمیران
باز از حیوان سوی السالین	میکشد آن خالتی گم دالیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقله‌سای اولیش با نیست	هم ازین غفلش تحول کرد نیست ¹

First man appeared in the class of inorganic things
Next he passed therefrom into that of plants
For years he lived on as one of the plants,
Remembering nought of his inorganic state so different,
And when he passed from the genitive to the animal state,
He had no remembrance of his state as a plant,
Except the inclination he felt to the world of plants,
Especially at the time of spring and sweet flowers ;
Like the inclination of infants towards their mothers,
Which knew not the case of their inclination to the breast.
Again the great Creator, as you know,
Drew men out of the animal state into the human state.
Thus man passed from one order of nature to another,
Till he became wise and knowing and strong as he is now
Of his first souls he has now no remembrance,
And he will be again changed from his present soul.
(Translation by Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 121-122.)

Iqbal's concept of the evolution of human beings expressed in lines such as the following is strongly reminiscent of Rumi's thought on the subject :

جو ہے بیدار انسان میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں ، پھول میں ، حیوان میں ، پتھر میں ، ستارے میں²
That which is conscious in human beings sleeps a deep sleep
in trees, flowers, animals, stones and stars.

1. *Masnawi-e-Ma'nawi*, Book IV, pp. 173-174.

2. *Bang-e-Dara*, p. 143.

and

کئی کئی جن سے میں نے بنایا
جامد کو جامی، جامی کو حیوان
رتبہ بسہ رتبہ پایہ بہ پایہ
حیوان کو وحشی، وحشی کو انسان

**With great effort have I made,
rank by rank, part by part,
inorganic into organic, organic into animal,
animal into brute. brute. into. human.**

For Iqbal, as for Rumi, God is the ultimate source and ground of evolution.² He does not regard matter as something dead because from the Ultimate Ego only egos proceed

لر یزد جز خودی از پرتو او نخیزد جز گهر اندر زو او³

From its ray nothing comes into being save egos,
From its sea, nothing appears save pearls.

(Translation by Dar B.A. Iqbal's *Gulshan-e-Raz-e-Jadid and Bandagi Namah*, Lahore 1964, p. 36.

The Ultimate Ego is immanent in matter and makes the emergent emerge out of it. There are various levels of being or grades of consciousness. The raising note of egohood culminates in human beings.⁴

Iqbal shares Rumi's belief that evolution is the outcome of an impulse of life manifesting itself in innumerable forms. The vital impulse determines the direction of evolution as well as evolution itself. Life is that which makes efforts, which pushes upwards and outwards and on. All the striving is due to the elan vital in us, "that vital urge which makes us grow, and transforms this wandering plant into a theatre of unending creation".⁵

Like Rumi, Iqbal also looks upon evolution as something great and glorious, not as something signifying human sinfulness

1. Cited in Badvi, L. "A Forgotten Composition of Iqbal", *Iqbal Review*, January 1965, pp. 77-78.

2. Khatoon, J. *The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal*, Karachi 1963, p. 121.

3. *Zabur-e-'Ajam*, p. 224.

4. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 71-72.

S. Durant, W. *The Story of Philosophy*, New York, 1933, pp. 345-346.

and degradation. The "Fall" is the beginning of self-consciousness—the stage from where persons of God would begin the conscious search for perfection. Greeting Adam, the Spirit Earth says :

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شور میں !
 آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں !
 جہتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں !
 جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں !
 اے پیکر گل کوشش بہیم کی جزا دیکھ !¹

The light of the world-illuminating sun is in your spark,
 a new world lives in your talents ;
 unacceptable is a paradise which is given—
 your paradise lies hidden in your blood.
 O form of clay, see the reward of constant endeavour.

One of the most notable characteristics of Rumi's thought is his ardent belief in the efficacy of constant endeavour.² Iqbal shares with Rumi this special kind of mysticism—sometimes referred to as the mysticism of struggle—the kind of mysticism which strengthens and fortifies, rather than weakens or puts to sleep, the potentialities of the Self. In his Introduction to *The Secrets of the Self*, Professor Nicholson comments, "As much as he (Iqbal) dislikes the type of Sufism exhibited by Hafiz, he says homage to the pure and profound genius of Jalaluddin though he rejects the doctrine of self-abandonment taught by the great Persian mystic and does not accompany him on his pantheistic flights".³ Although, as has been observed above, Iqbal could not follow Rumi into all the regions of mystic ecstasy, yet their mysticism—Rumi's and Iqbal's—have a lot in common. It was 'positive', it affirmed life and upheld passionately both the dignity and divinity of human beings. This mysticism may perhaps be best described in terms of Love—a concept which forms the chief link between Iqbal and Rumi. For both Rumi and Iqbal

1. *Bal-e-Jibril*, p. 179.

2. Vahid, S.A. *Studies in Iqbal*, Lahore, 1967, p. 102.

3. Nicholson, R.A., Introduction to the *Secrets of the Self*, Lahore 1964, pp. xiv-xv.

the ideal person is an embodiment of love, a paragon of "*Ishq*". For both of them love is assimilation and expansion. It is linked with the doctrine of hardness, and the sole mean of attaining "the Kingdom, the Power, and the glory". It is this attribute which distinguishes more than anything else, Iqbal's ideal person from Nietzsche's Superman and places him or her in close proximity to Rumi's "*Mard-e-Haqq*"

Not only do Rumi and Iqbal regard the advent of human beings on earth as a happy event, they are also staunch believers in the personal creation of destiny and the freedom of the will. In numerous places Rumi has reiterated the thought of the following lines :

اختیارے ہست مارا ہے گان حم را منکر شانی شد عیان¹

It is certain that we possess freedom of the will—
you cannot deny the manifest evidence of the inner sense.

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ لاری ہے²

Through action life is made heaven or hell,
for this person of clay, by origin, is neither from heaven nor hell.

Both Rumi and Iqbal go beyond upholding the freedom of the will to a belief in "*tawwakul*" or trustful renunciation. "*Tawwakul*" is born not out of an awareness of one's helplessness, but is the result of "*Iman*", the vital way of making the world our own.³ "*Iman*", says Iqbal, "is not merely a passive belief in one or more propositions of a certain kind, it is a living assurance begotten of a rare experience".⁴ Only "strong personalities are capable of rising to this experience and the 'higher fatalism' implied in it".⁵

This 'higher fatalism' described thus by Tennyson :

"Our wills are ours, we know not how,

1. *Masnavi-e-Ma'navi*, Book V.

2. *Bang-e-Dara*, p. 307.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 109.

4. *Ibid.*, p. 888.

5. *Ibid.*, pp. 109-110.

Our wills are ours to make them Thine"¹ is described variously by Rumi and Iqbal. The former says :

لفظ جبرم عشق را بے صبر گردد و الکہ عاشق لیست جسو جبر کرد²

The word 'Determinism' causes Love to grow impatient,
only one who is not a lover regards 'Determinism' as a prison.

and the latter writes :

چوں فنا اندر رضائے حق شود بندہ مومن قضائے حق شود³

When he (she) loses himself (herself) in the will of God
The Mo'min becomes God's instrument of destiny.

Both Rumi and Iqbal believe that the Ideal Person's life in God is not annihilation but transformation. "The Ideal Man freely merges his own will in the will of God in the ultimate relation of Love".⁴ It is more than likely that Iqbal's ideas about the deep love between human beings and a personal God which form one of the most profound and inspiring part of his writings, were clarified and strengthened through his contact with Rumi's thought.

The resemblance between Rumi's "*Mard-e-Haqq*" and Iqbal's "*Mard-e-Mo'min*" is quite unmistakable. In both cases the Ideal Person is a combination of the contemplative person and the person of action. Iqbal places more stress on action than Rumi does but this hardly constitutes a fundamental difference.

Both Rumi and Iqbal believe that the whole course of evolution is steered towards the creation of the Ideal Person. "He is the final cause of creation and, therefore, though having appeared last in point of time, he was really the first mover. Chronologically, the tree is the cause of the fruit but, teleologically, the fruit is the cause of the tree".⁵ To his Ideal Person, Rumi says :

1. Tennyson, A "In Memoriam, A.H.H.", *The Poetical Works*, London, 1954, p. 239.

2. *Masnawi-e-Ma'nawi*, Book I.

3. *Pas Che Bayad Kard A Aqwam-e-Sharq* ? p. 14.

4. Hakim, K.A. *The Metaphysics of Rumi*, Lahore, 1939, p. 110.

5. *Ibid.*, p. 93.

ہیں بصورت عالم اصغر توئی	ہیں بمعنی عالم اکبر توئی
ظاہراً آن شاخ اصل میوہ است	باطناً پھر ممر شد شاخ ہست
گھر ہنودی میل و امید ممر	کی لٹالیدی باغبان بیچ شجر
ہیں بمعنی آن شجر از میوہ زاد	گر بصورت از شجر بودش نہاد ¹

Therefore, while in form thou art the microcosm, in reality thou art the macrocosm

Externally the branch is the origin of the fruit ;

Intrinsically the branch came into existence for the sake of the fruit.

Had there been no hope of the fruit, would the gardener have planted the tree ?

Therefore in reality the tree is born of the the fruit, though it appears to be produced by the tree.

(Translation by Nicholson, R.A. *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1950, p. 124.)

about his "Na'ib-e-Ilahi" Iqbal says :

مدعاے عیلم الاساتے ستر سبحان الذی اسراستے²

He is the final cause of "God taught Adam the name of all things," (Sura, 2 : 29)

He is the inmost sense of "Glory to Him that transported His servant by night" (Sura, 17 : 1)

(Translation by Nicholson, R.A. *The Secrets of the Self*, Lahore, p. 81)

and then turning to "the Rider of Destiny" proclaims

نوع انسان مزرع و تو حاصلی کاروان زندگی را منزلی³

Mankind are the cornfield and thou the harvest,
Thou art the goal of Life's caravan.

(Translation by Nicholson, R.A. *The Secrets of the Self*, p. 84)

For both Rumi and Iqbal, the concept of the Ideal Person constitutes a democratic ideal which does not have the aristocratic bias of Nietzsche's Superman. Both Rumi and Iqbal believe that the Ideal Person can work miracles which do not, however, "mean the annihilation of causation but only bringing into play causes that are not within the reach of common experience".⁴

1. *Masnavi-e-Ma'navi*, Book IV, p. 27.

2-3. *Asrar-e-Khudī*, pp. 50-51.

4. *The Metaphysics of Rumi*, p. 110.

Iqbal, we may remember, said the "the region of mystic experience is as real as any other region of human experience."¹

It is not possible within the purview of these few pages to discuss in any depth the subject of this essay. However, an attempt has been made to indicate—in broad outline—some of the most striking similarities between the thought of Rumi and Iqbal in so far as they have a bearing on the genesis and growth of the Self and the emergence of the Ideal Person. Rumi's influence on Iqbal has been so all-pervading that it is not possible either to describe or to circumscribe it exactly. *Asrar-e-Khudi*—with Iqbal began his preaching of doctrine of incessant struggle, carries as its introduction the following lines of Rumi (quoted again in *Javid Nama*)

دی شیخ با چراغ همی گشت کرد شهر
کز دام ورد بلولم و السانم آرزوست
زین پھر پان سست عناصر ولم گرفت
شیر خدا و رستم و ستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جسة ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آئم آرزوست²

Last night the Elder wandered about the city with a lantern
Saying, 'I am weary of demon and monster: man is my desire.
The Lion of God and Rustam-e-Dastan, are my desire.
I said, 'The thing we quested after is never attained'.
He said, 'The unattainable—that thing is my desire'.
(Translation by Arberry, A. J. *Javid Nama*, London, 1966 p. 29)

and in conclusion one can hardly be better than to observe with one of Iqbal's biographers that "a more accurate and difficult description of Iqbal's own approach to ideals would be difficult to find".³

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 23.

2. *Asrar-e-Khudi*, p. 2.

3. Singh, I, *The Ardent Pilgrim*, London, 1951, p. 103.

PUNJAB IN IQBAL'S LIFE-TIME

Riaz Hussain

This Essay attempts to survey the social, political and economic forces at work in the Punjab from 1901—1938 and Iqbal's reaction to men and matters in the Punjab during most of his working life.

During the period under review the population of the Punjab was composed of Muslims (55%), Hindus (35%), located mostly in districts East of the Ravi, and Sikhs (13%). The three communities lived in a state of perpetual conflict in almost all walks of life, religious, economic, political, educational and social. In the rural areas the Muslims formed 57% of the population.

The Peasants' Economic Burden in Iqbal's Time

The Muslims during their rule had treated the Hindus with complete and unbiased justice. In the Punjab while Muslims owned the agricultural land, the Sultans and Mughal Kings had allowed the Hindu money lender¹ a monopoly in trade and finance. The economic position of the two communities was thus balanced. This balance was maintained under the sikh regime.

When the British wrested the Punjab in 1849, they materially changed this economic balance between the Muslim and the Hindu. The Mughal and Sikh Governments had kept a restraint on the power of the moneylender to extort unreasonably high rate of interest from his debtors. But the British gave a free rein to the Hindu moneylender to extort as much interest from his debtors as he could. The British magistrates zealously

1. The main Hindu bania (moneylending) castes were Aggarwal, Khatri and Arora.

Supported the moneylender in recovering his debts, even allowing him to confiscate the property, house, goods, tools and animals of the defaulting debtor. The entire weight of the British power was thus thrown behind the Hindu bania. The poor debtor, mainly Muslim, found himself entirely at the mercy of his creditor. In 1870 when Punjab was in the grip of a severe famine, the moneylender found his golden opportunity to expropriate the houses, lands and animals belonging to the Muslim masses. mortgages had been rare in Mughal times, but under the British mortgages of land, houses and golden and silver ornaments appeared in every village and town of the Punjab.

In 1875—78 the total land area under mortgage was 1,65,000 acres. Within ten years it trebled so that in 1884—88, the land area under mortgage to Hindu moneylenders was 3,85,000 acres. In 1868, the number of moneylenders in the Punjab was 53,263. Under British patronage the moneylending class proliferated and in 1911 the number of moneylenders rose to 1,93,890.¹

At this stage the British grew frightened by the enormous economic power they had themselves put in the hands of the Hindu Moneylender. The British passed what was called the Land Alienation Act (1900) which was put into effect in 1901. The Act debarred the non-agricultural classes from owning land. Land could not be transferred to non-agricultural buyers. Non-agriculturist classes were also debarred from keeping the land in mortgage for more than twenty years.

The British reaped immense advantages from this Act. The peasant proprietor, looking upon the British as his deliverers, became a staunch supporter of British Imperialism. The Act also served the Imperial Policy of "Divide and Rule" by creating a sharp division between urban and rural interests. Henceforth all political, economic and social issues in the Punjab were understood, debated and resolved in rural and urban frame of reference.

And yet the Act did not eliminate the debts of the peasant proprietor. The irony was that the Democles' Sword of debt hung over the heads of even farm labourers and tenants who did not

1. These staggering statistics are recorded in M. Darling *The Punjab Peasant*, (London, Oxford University Press, 1947), pp. 172-73.

own an inch of land. About 1.25 million of them were under a debt liability of Rs. 20 crores. Another 120 crore rupees were owed to the moneylenders by small landowners. The total debt liability of landless peasants and landowners, thus added up to the enormous sum of Rs. 140 crores, out of which a major portion i.e. Rs. 80 crores was the liability of Muslims alone.¹

The Big Landlords were by and large free of debt. The areas where big Muslim Landlords could be found were Multan, Jhang, Mianwali, Muzaffargarh, Sargodha, Dera Ghazi Khan and Campbellpur. The big Hindu Landholdings were located east of the Ravi in Rohtak, Hissar and Ambala.

The Punjab Landowner's and the British Officer's Style of Life

The Landowners extracted rents and several kinds of tributes including women from their tenants. The British Government backed the Landowners to the hilt in the recovery of these levies from the poor tiller of the soil. To satisfy the demands of the Landlord and the British Revenue Officer, the peasant worked to the last ounce of his energy, yet neither the landowner nor the British Government did anything to improve the quality of peasants' life by providing schools, dispensaries, sanitation etc. It was a wholly one-sided relationship, where the tenant gave everything and received nothing. While the money flowed from the rural areas, both the landlord and the British Officer enjoyed in Lahore the most comfortable style of living. The British Officer sent his sons and daughters to public schools in Simla, Missouri or England; the landowner sent his son to Aitchison and daughter to Queen Mary in Lahore. Both classes maintained de-luxe cars and lived in spacious villas.

Developments in Education and Rise of the Middle Class

Towards the close of the 19th century many colleges and universities were founded all over the subcontinent. In the Punjab the first batch of graduates passed out from Government College, Lahore in 1870. The University of the Punjab

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, Islamic Book Service, Lahore, 1977, pp. 52-56.

was founded in 1882. Forman Christian College was established in 1864. The Punjab Public Library was set up in 1888. This same period saw the opening of Islamia College in Lahore. Thus in the early part of the twentieth Century there appeared in towns a sizeable body of well-educated, intelligent and highly articulate middle class which was poised to answer the British in their own tongue in legal, constitutional and economic spheres. The British were bewildered. They began to confer liberally titles of Khan Bahadur and Nawab Sahib on Muslim landlords and Rai Bahadur and Rai Sahib on Hindu landholders and set them up as countervailing force to the rising middle class in the cities. The British exploited the rural Punjab for Revenue for the civil administration and infantry for the Armed Forces.

Both the landlord and the British were frightened of the Urban middle class (of which Iqbal himself formed a part). The middle class was beginning to grasp the barbarity of the British-Landlord Exploitation and take steps to gain political strength by evolving All India social, educational and political organizations.

Politics of the Punjab

In order to insulate rural Punjab from the influence of the strident middle class the British resolved to keep the province backward in constitutional reforms. Legislative councils were set up in Bombay and Madras in 1861 ; in Bengal in 1863 and U.P. in 1866.

Punjab was the last in getting a council in 1897. The council was restricted to nine members nominated by the Governor. The Indian councils Act of 1892 which provided for the enlargement of councils by indirect elections from public and municipal boards was not implemented in the Punjab.

Assam with a population of only 7 million was paired with Punjab (Population 20 million) in the Minto-Morley Scheme (1909), under which thirty member legislatures were set up in both provinces.

The Governor of the Punjab had no executive council till 1920. The first Punjab legislative council under Montague-Chelmsford Reforms (1919) was formed in 1921. Under these

reforms another dastardly blow was dealt to the Muslims. The Muslims had an over-all majority of 55% in the Punjab, but they were allotted only 50% seats in the Legislature. This position was however further reduced by seven representatives from Special Constituencies and nominated members. The Muslims were thus virtually reduced to a minority forming only 45% of the council.¹

The council was composed of :

(a) Elected Members

Muslims	=	35
Sikhs	=	15
Hindus and others	=	21
<hr/>		
71		

(b) Nominated Members

(Official and Non-official)	=	3
Total	=	94

The Minto-Morley Scheme (1909) had provided that separate constituencies shall be clearly demarcated for every community in the provinces. In 1916 the All India Muslim League and the Indian National Congress concluded an agreement at a joint session at Lucknow (later known as the "Lucknow Pact")

A weightage scheme outlining the mode and quantum of communal representation in the Indian legislative councils was agreed upon by the two parties. Weightage meant that Muslims would forego a percentage of seats in their majority provinces. In return they would get more representation in those provinces where they were in a minority. For instance, according to the Lucknow Pact, Muslims would get 29% seats in Bihar where their population strength was 13% ; 15% in C.P. where they were 4% and so on.² In their majority provinces, however, the Muslims had to make a great sacrifice.

1. Azim Hussain, Fazl-i-Hussain, Longman's Green (Bombay) 1947, pp. 150—153)/See also Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), pp. 55-56.

2. Ishtiaq Husain Qureshi, *The Struggle for Pakistan*, (Karachi University Press, 1965), pp. 46-47.

Political vacuum on the Eve of Iqbal's Entry into the Punjab Legislative Council

In the back drop of these economic, educational and constitutional developments, Iqbal entered the Punjab legislative council in November 1926. He found the council dominated by big landowners, who were pet of their British masters. They were naturally conservative in their Political and economic stand-point. In a clash between the urban middle class and rural landowning interests, the feudal lords were always ready to trample under-foot the urban interest. In this they were invariably abetted by the British.

The landowners, shrewd though they were, lacked intellectual sophistication. Ironically, they looked for a leader from among the elite urban middle class. They were lucky to have Sir Mian Fazl-i-Husain, an astute political manipulator, who staunchly believed in maintaining the stranglehold of the British landowner Axis on the Punjab. To this end he founded the Unionist Party. The Party had no existence outside its Secretariat on Davis Road, Lahore. It was a club of Muslim, Hindu and Sikh feudal legislators presided over by Fazl-i-Husain. The Party never wanted, nor had any contacts with rural or urban masses. Parties of all India stature, the Congress or the Muslim League, had no effective organization in the Punjab. On the eve of Iqbal's entry into the council chamber, there was thus a complete political Vacuum in the Punjab. Iqbal's first care was, therefore, to fill this Vacuum. His affiliation with the Muslim League dated back to his Studentship days in London.¹ He now resolved to turn the Muslim League into a party of the masses.

A Political Dilemma

But before he could do that, he had to face the most difficult political dilemma of his life. Iqbal had to decide whether to sit on the Unionist benches in the Assembly or form a separate party of like-minded urban Muslim members. With his characteristic clear-minded-ness, Iqbal found an answer without compromising his cherished principles.

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), p. 59.

The unionists were committed to support the land alienation Act and Separate Electorates for Muslims. If Iqbal and other like-minded muslims had formed a Separate bloc, this would have seriously weakened the Unionist Party Vis-a-vis the Congress and the Hindu Maha Sabha who were opposed to the land alienation act and separate electorates. Iqbal, therefore, chose the lesser of the two evils and decided to sit on the Unionist benches.

Though he was now technically a member of the Unionist Party, Iqbal had serious ideological differences with the party leader Mian Fazl-i-Husain.

Fazl-i-Husain's main loyalty was to rural feudal lords and the British rulers. Iqbal, on the other hand, wished to serve the interests of the Muslim masses and was vehemently opposed to the exploitation of workers and peasants by the landlords, banias and the British administration. He exasperated Fazl-i-Husain, British civil servants and the landed aristocracy by his forthright views on many vital issues.

The Doctrine of the Imperial ownership of Land

The land policy during the Hindu and Muslim rule in India had been to divide the land into three categories :

- (1) Fallow and wasteland was the property of State. This was generally given by way of salary to servants of the Stat.
- (2) Crown Land was the property of the Royal Family.
- (3) Private Land over which the Proprietors had full rights The State never claimed any proprietary rights over this land. The State, however, levied rates of taxes on this land which varied from age to age.¹

The British radically departed from this Land Policy on the assumption of Power in India. Unlike the Mughals who made India their home, the British viewed India as an alien conquered and. They, therefore, promulgated the theory that all Indian Land was the Property of the British Crown.

Iqbal was one of the first men in India and certainly the only man in the Punjab to publically denounce this doctrine of

1. Romila Thapar, *A History of India*, (Baltimore, 1966), I, 46.



the British. Another iniquity to which Iqbal drew point of attention was the British land revenue system. Since it made no distinction between a small landholder and an absentee landlord, Iqbal demanded that land tax should be converted into graduated income tax. Iqbal's forthright views on land policy met with indignant reaction from Fazl-i-Hussain and his partisans. This was natural, because had Iqbal's demands been accepted and implemented, the feudal society of the Punjab would have become egalitarian.

Having assailed the barbarous Land Policy and the interests of the feudal class, Iqbal now demanded curbs on the vested interests of the elite bureaucracy, composed mainly of the British. The British civil servants drew enormous salaries, and allowances which coupled with spacious housing facilities, servants, furloughs, pensions and gratuities, gave them a much higher standard of living than any other comparable class of bureaucracy in the world. Iqbal categorically stated in a speech on the floor of the Punjab Assembly, "We spend much more than any other country in the world on the present system of administration."¹ British officials reacted sharply to this statement and the henchmen on the Assembly floor dismissed out of hand Iqbal's suggestion that large cuts be made in the salaries of the bureaucrats.

Iqbal, however, remained undaunted. In an attack on the combined interest of all the three parasites on the Punjab peasants, namely, the bania, the British official and the feudal landlord, Iqbal suggested imposition of an inheritance tax on property valued above twenty or thirty thousand rupees. The legislative council, dominated by all the above three classes, naturally did not adopt Iqbal's sane suggestion.

Muslim Backwardness in Education

In the sphere of education, Muslims were the most depressed community in the Punjab. It must be pointed out, however, that on the whole Punjab was not a very advanced Province in India. The statistics upto 1920 show that on an average only 2.4% out of a population of 20 million were receiving education

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, p. 63.

The cause for this, in Iqbal's view was that "the disinterested foreign Government in this country wants to keep the people ignorant."¹

The Muslim educational institutions, already poor, were starved of Government Grants-in-aid under a deliberate policy to favour the wealthy Hindu community.

In his Assembly speech on the subject Iqbal quoted statistics to high light the disparity in the treatment meted out to Muslim educational institutions. In 1922-23 out of the fifty-two new Schools receiving Government grant-in-aid, only sixteen were Muslim Schools. The financial break down was as follows :

Year	Total Amount of grants	Share of Muslim Institutions
1922-23	Rs 1, 21, 996/- (Rs one Lakh, twenty one thousand nine hundred and six)	Rs 29,213/- (Rs Twenty Nine thousand two hundred and fourteen)
Year	Total Amount of grants	Share of Muslim Institutions
1927-28	Rs 10,13,154/- (Rs Ten lakh thirteen thousand one hundred fifty four).	Rs 2,04,330/- (Rs two lakh, four thousand three hundred thirty)

During the fiscal year 1928-29 the statistical table showed a more glaring discrimination against the Punjab Muslim community.²

Year	Number and Amount of grants-in-aid		
1928-29	Hindu Schools	Sikh Schools	Muslim Schools
	13	6	2
	(Rs 16973/-)	(Rs 9908/-)	(Rs 2200/-)

An Anglo-Hindu alliance was working against the interests of the Muslims. Politically the Unionist Muslim members of the legislature were dependent for patronage on the all-powerful British bureaucrats and for ministry-making on the support of the Hindu members of the Assembly.

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, p. 65.

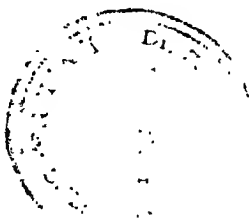
2. See Iqbal's Speech in the Punjab Assembly, 7 March 1930, also Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), p. 66.

A stark example of the Anglo-Hindu alliance is furnished by Azim Hussain son of Sir Fazl-i-Hussain. Azim Hussain reveals that Mahasbha members like Manohar Lal and Dr Gokal Chand Narang were kept in office against the wishes of the Muslim members of the Unionist Party and that the British Governor used the officially nominated members to give majority to the unpopular minister of education Manohar Lal.¹

Communal Relations

During the period under review, that is, during Iqbal's working life, communal relations in the Punjab, indeed throughout India, went from bad to worse.

In a five year period (1922-27), no less than fourteen major riots involving hundreds of casualties occurred between the Muslim and Hindu-Sikh communities. Iqbal stated on the floor of the House : "We are actually living in a state of civil war..."² Next day he told the members. "In this country one community is always aiming at the destruction of the other community."³ Under these circumstances Iqbal wondered whether it was desirable to become one nation with the Hindus in the Punjab or in India.



1. Azim Husain, *Fazl-i-Husain*, (Longman's Bombay), p. 165.

2. Iqbal's Assembly Speech, dated 18 July 1927.

3. Iqbal's Assembly Speech, dated 19 July 1927.





کتاب : اقبال آشنائی

مصنف : ڈاکٹر حاتم رام پوری

لائبر : امجدی پبلی کیشن معرفت ڈاکٹر حاتم رام پوری
اسلام پور ، قلم باغ روڈ ، مظفر پور ، بہار (بھارت)

ضخامت : ۶ + ۲۰۸ صفحات

قیمت : ۳۰ روپے

مبصر : رفیع الدین ہاشمی

زیر نظر کتاب ڈاکٹر حاتم (لیکچرر شعبہ اُردو ، بہار یونیورسٹی ، مظفر پور) کے سات تنقیدی و تجزیاتی مقالات کا مجموعہ ہے ۔

”اقبال اور گوٹھے“ اور ”نطشے کا فوق البشر اور اقبال کا مرد مومن“ اس مجموعے کے اہم مضامین ہیں ۔ ڈاکٹر حاتم کے مطابق فاؤسٹ کا کردار اپنے عہد کے ضمیر کی تجسیم ہے یعنی وہ حقیقی زندگی کا مظہر ہے ، اس کے برعکس مرد مومن ایک جہاں تازہ کے نئے امکانات اور حیات کی تمام اسکاں گزر گاہوں کا مسافر ہے ، اس اعتبار سے مرد مومن کی زندگی کا آغاز فاؤسٹ کے سفر کے اختتام سے ہوتا ہے۔ اسی طرح نطشے سے فوق البشر کے کمالات کی جو آخری حد ہے ، وہی مرد مومن کا نکتہ آغاز ہے ۔

بحیثیت مجموعی ڈاکٹر حاتم رام پوری کا یہ مجموعہ خاصے کی چیز ہے ہندوستان کے علمی و ادبی مراکز سے ہٹ کر مظفر پور جیسے دور افتادہ علاقے میں ہونے ہوئے مطالعہ اقبال کی یہ ہر خلوص کوشش لائق داد ہے ۔ ”اقبال آشنائی“ میں مصنف نے اقبال کے بعض اہم تصورات کی تفہیم و تعبیر میں خاص دقت نظر کے ساتھ کاوش کی ہے ۔ یہ کتاب مصنف کی راست فکری اور ساتھ ہی اقبال سے ان کی جذباتی دلچسپی کی دلیل ہے ۔

کتاب : نقشِ اقبال

مصنف : پروفیسر اسلوب احمد انصاری

ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، نئی دہلی (بھارت)

صفحات : ۱۹۲

قیمت : ۲۱ روپے

مبصر : رفیع الدین ہاشمی

”نقشِ اقبال“ پروفیسر اسلوب احمد انصاری کے گیارہ تنقیدی مضامین پر مشتمل ہے ، انہیں سپرد قلم کرنے کا محرک یہ جذبہ تھا کہ اقبال کے کلام کی ایک معروضی ، متوازن اور منصفانہ تعبیر و تفسیر حق شناسوں کے سامنے پیش کرنے کی سعی کی جائے۔ ”کچھ شبہ نہیں کہ اس سعی میں وہ کامیاب رہے ہیں۔ ان کے نزدیک اقبال فہمی ، حق شناسی ہی کا دوسرا روپ ہے۔

”اقبال کا تصور فقر“ ، ”اقبال کی شاعری میں ڈرامائی عناصر“ ، ”غالب اور اقبال“ ، ”مسجدِ فرطیہ“ اور ”ذوق و شوق“ کے تجزیاتی مطالعے اور ”کلامِ اقبال میں سیاسی شعور“ تنقیدِ اقبال کے برائے موضوعات ہیں ، تاہم مصنف نے روایتی باتوں سے گریز کیا ہے۔

اسلوب احمد انصاری انگریزی ادبیات کے استاد ہیں ، ان کا اسلوبِ نقد اردو کی مروجہ تنقید سے خاصا مختلف ، بلکہ منفرد ہے۔ بعض تصررات لفظیات کی تشریح مزید کے لیے ان کے ہاں انگریزی مترادفات کا خصوصی اہتمام ملتا ہے۔ بلا شبہ اس سے توضیحِ مفہوم میں مدد ملتی ہے ، لیکن کئی بار یہ بلا ضرورت محسوس ہوتے ہیں اور کہیں ان کی کثرت کھٹکتی ہے۔ بہر حال اہم بات تو یہ ہے کہ مغربی ادب کے شہناور ہونے کے باوجود ، اقبال کے بعض دیگر قاعدوں کے برعکس انہوں نے اقبال کو سمجھنے میں بڑی بصیرت اور توازن کا ثبوت دیا ہے۔

”نقشِ اقبال“ کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہیں کہ مطالعہ ”اقبال کی دوسری صدی کا آغاز حوصلہ افزا کیا ہے۔

کتاب : اقبال فن اور فکر IQBAL : MIND AND ART
مبصر : حسن اختر

زیر تبصرہ کتاب انگریزی زبان میں ہے اور اس کا ترجمہ ڈاکٹر معروف نے کیا ہے شروع میں ڈاکٹر معروف کا دیباچہ ہے - دیباچے کے بعد اقبال پر چھ مضامین شامل کتاب میں جن کے نام ذیل میں دیئے جاتے ہیں :

- ۱۔ اقبال کی تاریخ پیدائش -
- ۲۔ اقبال کی شاعری کا ہندوستانی پس منظر -
- ۳۔ اقبال کی شاعری اور فلسفہ -
- ۴۔ اقبال ، شوہن باور اور قرآن -
- ۵۔ اقبال ، شاعر اور سیاست دان -
- ۶۔ اقبال ، اسلام اور زمانہ جدید -

اس کے بعد کتاب میں چار ضمیمے ہیں - پہلے ضمیمے میں فرموداتِ اقبال ہیں - دوسرے میں ہندوستان ٹائمز کے ایڈیٹر کے نام جگن ناتھ آزاد کے تین خط ہیں - تیسرے ضمیمے میں اقبال سنگھ اور ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی اقبال کے بارے میں کتابوں پر تبصرے ہیں اور چوتھے ضمیمے میں آئند لرائٹ ملا کے لالہ طور کے انگریزی ترجمہ کا تعارف ہے -

جگن ناتھ آزاد نے ان مضامین میں اقبال کو بہ حیثیت شاعر ، بہ حیثیت فلسفی اور بہ حیثیت سیاستدان کے تنقید کے ترازو میں تولی ہے مگر انہوں نے ان سب میں سے ان کی شاعری کو زیادہ اہمیت دی ہے کیونکہ اکثر لوگوں نے ان کے اس پہلو کو خاص توجہ کا مرکز نہیں بنایا - انہوں نے اس سلسلے میں اقبال کی شاعری پر کئی کئی اعتراضات کا جواب دیا ہے -

اس کتاب میں جگن ناتھ آزاد کا ایک مضمون علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش سے بھی بحث کرتا ہے - اس سلسلہ میں انہوں نے نہایت قابلیت سے مختلف نظریوں کا جائزہ لیا ہے اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ علامہ اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو پیدا ہوئے تھے -

اقبال فن اور فکر ، علامہ اقبال کے بارے میں انگریزی زبان میں بے حد مفید کتاب ہے اور ہمیں علامہ کے بارے میں غور و فکر پر مجبور کرتی ہے - اس کے مطالعہ سے ہم علامہ اقبال کو پہلے سے بہتر انداز میں سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں -

تبصرہ کتب

کتاب : پروفیسر مولوی حاکم علی (مرحوم)
سابق پرنسپل ، اسلامیہ کالج ، لاہور ۔

مؤلف : محمد صدیق

صفحات : ۱۷۲ ، قیمت : بیس روپے

مبصر : مختار جاوید

ملنے کا پتہ : مکتبہ رضویہ ، ۲/۲۴ سوڈھیوال کالونی ملتان روڈ ،
لاہور ۔ ۲۵

پروفیسر مولوی حاکم علی (متوفی ۱۹۲۵ء) کا شمار اُس دور کے
جید ترین علماء و فضلاء میں ہوتا تھا ۔ وہ علوم قدیمہ ہی کے نہیں ، علوم
جدیدہ ۔ بالخصوص ریاضی ، شاریات ، سائنس اور منطق کے مابین ناز عالم تھے
مولوی حاکم علی ، علامہ اقبالؒ کے ہم عصر اور ہم مشرب ہی
نہیں ، اکثر ملی معاملات میں دمساز و رفیق کار رہے ہیں ۔ دونوں ایک
جملے میں رہے ، دونوں اسلامیہ کالج سے متعلق رہے ۔ کچھ عرصے تک
رفیق تدریس بھی رہے ۔ دونوں انجمن حمایت اسلام کے رکن بھی رہے ۔
ان کے درمیان راہ و رسم کے معتبر ترین راوی علامہ کے گھریلو ملازم
علی بخش مرحوم ہیں جو علامہ سے پہلے مولوی حاکم علی کے ہاں ملازم
تھے ۔ اندرون بھائی دروازہ ، بازار حکیمان کی علامہ اقبال کی رہائش گاہ ،
ایک طویل عرصے تک مولوی حاکم علی کا مسکن رہی ۔

محمد صدیق صاحب (شعبہ اردو ، اسلامیہ کالج ، سول لائنز ، نے
زیر نظر کتاب مرتب کر کے اس شخصیت کو نئی نسل سے روشناس کرائے
کا فریضہ انجام دیا ۔

یہ کتاب پروفیسر مولوی حاکم علی کی ذات کو ہی نہیں ، اس پورے
عہد گو قاری کے سامنے لاتی ہے جو تحریک آزادی کا ہر آشوب اور کٹھن
دور تھا ۔ مؤرخین ، محققین اور خاص طور سے اقبالیات پر کام کرنے والوں
کے لیے یہ کتاب ایک مآخذ کا کام دے گی ۔

چہار رسالہ شیخ الاشراق

(اردو ترجمہ)

مترجمہ

کمال محمد حبیب و ارشاد احمد

یہی نظر کتاب شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے چار فارسی رسائل کے ترجموں پر مشتمل ہے۔ یہ فارسی رسائل اس وجہ سے اہم ہیں کہ اردو میں ان پر ابھی تک کام نہیں ہوا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (شیخ الاشراق) نے تمثیلی انداز میں جابجا تصوف کی اہمیت کی جانب اشارے کیے ہیں اور اس امر کی بھی بالصراحت نشان دہی کی ہے کہ تصوف ہر ایک کے بس کا روگ نہیں۔ ترجمے میں کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبالؒ کے تجزیے کی روشنی میں اُن کے فلسفہ کے خد و خال واضح کیے جائیں۔

قیمت : ۲۵ روپے

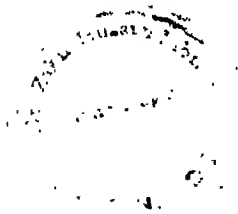
صفحات : ۱۲۹

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میلوڈ روڈ، لاہور

سامنے بیان کیے اور کہا ، ”ان حالات کی بنا پر میں اعلان کرنے سے مجبور ہوں لیکن میں آپ کو اپنے اسلام پر گواہ بنانے آیا ہوں ۔ میں اللہ کی وحدت اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر ایمان لاتا ہوں ۔ آپ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں میرے ایمان کی شہادت دیجئے ۔ میری یہ عرصے سے آرزو تھی کہ میں اس دنیا میں کسی نیک مسلمان کو اپنے ایمان کا گواہ بنا لوں ۔ خدا کا شکر ہے کہ آج میری یہ آرزو پوری ہوئی ۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، ان چار واقعات سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ خداوند پاک کیسے کیسے نامعلوم دروازوں سے خلق خدا کو اسلام کی طرف کھینچ رہا ہے ۔ یہ چند واقعات مجھے معلوم تھے ۔ ملک کے ہر حصے میں اسی قسم کے صدہا واقعات روز مرہ پیش آرہے ہیں ۔ ایسے تمام واقعات کو ایک کتاب میں جمع کر دیا جائے تو اس سے اشاعت اسلام کے کام کو بے حد تقویت حاصل ہو سکتی ہے ۔



حضورؐ کی شخصیت مبارک موجود ہو نہ ہو ، حضورؐ کا روحانی فیض آپ کے وجود باجود ہی کی طرح زندگی کے ہر میدان میں کار فرما رہتا ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہماری روحانیت اس قدر لطیف نہیں ہے کہ اپنے زندہ رسول کے زندگی بخش فیوض کے عمل و دخل کو محسوس کر سکیں ۔ اگر کوئی الہما سورج کو محسوس نہیں کرتا تو اس سے سورج کی عدم موجودگی ثابت نہیں ہو سکتی ۔

سوال صرف روحانی مناسبت کا ہے ۔ جہاں کوئی روح مناسب قابلیت حاصل کر لیتی ہے ، اس پر اسی وقت ہلا تاخیر رسولؐ اللہ کے روحانی فیض کا آفتاب طلوع ہو جاتا ہے اور اس وقت وہ محسوس کر لیتا ہے کہ رسولؐ اللہ زندہ ہیں ۔ سرکار دو عالمؐ بنفس نفیس جہاد کر رہے ہیں ، تبلیغ بھی فرما رہے ہیں اور بھولے ہوؤں کو راستے بھی بتا رہے ہیں اور گرتے ہوئے گنہ گاروں کو تھام بھی رہے ہیں ۔

اب آپ رسولؐ اللہ کے فیض روحانی کی کار فرمائی کو واقعاتی رنگ میں دیکھیں ۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، کچھ عرصہ ہوا ، ایک دولت مند ، تعلیم یافتہ ، روشن خیال اور کاروباری ہندو ، مولانا اصغر علی صاحب روحی پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور کے پاس آیا ۔ اس نے مولانا سے درخواست کی ، ”آپ ایک الگ کمرے میں آ جائیں“ ۔ مولانا اس کی درخواست کے مطابق تنہا کمرے میں چلے آئے اور فرمایا ، ”کیا ارشاد ہے ؟“ تو وارد نے کہا ، ”مولانا ! مجھے مسلمان بنائیے“ ۔ مولانا نے اسلام کی تلقین کی ۔ خدا کی وحدت اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار لیا اور پوچھا کہ آپ اس طرح تنہائی میں کیوں داخل اسلام ہوتے ہیں ؟

نو وارد نے بیان کیا ، میں نے کوئی اسلامی کتاب نہیں پڑھی ، کسی مسلمان عالم سے اسلام کو نہیں سمجھا لیکن خوش قسمتی سے کئی مرتبہ مجھے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت ہوئی ہے ، اب میں حضورؐ کی محبت میں بے تاب ہوں اور اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوں ۔

مولانا نے پوچھا ، پھر آپ فیروز پور سے چل کر لاہور کیوں آئے اور کھلے بندوں کیوں اسلام قبول نہ کیا ؟ تو وارد نے اس سوال کے جواب میں اپنی تعلیم ، ملازمت ، کاروبار اور جائیداد وغیرہ کے حالات مولانا کے

و ضرور آئی ، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی میں نے ہر جگہ دیکھا کہ غریب سے غریب مسلمان عورتوں کے جسم میں بھی یہ ہو موجود نہ تھی ۔ میں اپنے بقی کی زندگی سے لے کر اب تک اس تفاوت پر غور کرتی رہی ہوں ، لیکن سبب معلوم نہیں کر سکی ۔ اب چند روز ہوئے ، میں نے اس راز کو معلوم کر لیا ہے ۔ میں نے معلوم کر لیا ہے کہ مسلمان چونکہ خدا پرست اور ایماندار ہیں اور ان کی روح پاک ہے ، اس واسطے ان کے جسموں سے ’ہو نہیں آتی ۔ وہ صاف کپڑے پہنیں یا نا صاف ، ان کے جسم ضرور ہو سے پاک ہوتے ہیں ۔ لیکن اس کے برخلاف ہندو چونکہ مشرک ہیں اور ان کی روح پاک نہیں ہے اس واسطے خواہ وہ کس قدر بھی صاف اور ’پُر تکلف لباس پہنیں ، ان کے جسم ’ہو سے پاک نہیں ہوتے ۔ اس اعلان کے بعد عورت کی آنکھیں ڈبڈبا گئیں ، اس کے چہرے پر جوش ایمان کی سرخیاں دوڑنے لگیں اور اس نے بھرائی آواز میں اپنے رشتہ داروں کو متنبہ کیا ، ”مجھے اپنے حال پر چھوڑ دو ، میں اسلامی توحید کے نور سے اپنی روح کو پاک کرنا چاہتی ہوں اس واسطے میں ضرور مسلمان ہوں گی ۔“ اسی وقت عورت نے اپنے غضبناک رشتہ داروں کے سامنے کلمہ پڑھا ۔ وہ عورت کے بیان پر بہت سٹپٹائے مگر کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے ۔ عورت اپنے اصرار پر قائم رہی اور بالآخر مسلمان ہو گئی ۔

(۴)

”ڈاکٹر صاحب ! اب چوتھی کہانی ؟“ میں نے کہا

پہلے تمہید سن لیجئے ۔“ ڈاکٹر اقبال نے فرمایا

شاید بعض لوگ یہ سمجھتے ہوں گے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اب تبلیغ دین نہیں فرماتے ، ایسا سمجھنا مذہب عشق میں داخل خطا کاری ہے ۔ رسول اللہ کی کوئی قوت ایسی نہ تھی جسے وقتی یا زمانی سمجھا جائے ۔ حضورؐ قیامت تک کے لیے پیشوائے انسانیت ہیں ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حضورؐ کی ہر قوت قیامت تک کار فرما رہے گی ۔ حضورؐ کا جلال بھی قیامت تک کار فرمائی کرے گا اور جہاں بھی ۔ آپ قیامت تک کے مجاہد ہیں ، قیامت تک کے مبلغ ہیں ، قیامت تک کے مصلح ہیں اور قیامت تک کے رحمۃ العالمین ہیں بلکہ اس سے بھی آگے بہت دور تک

بھر پوچھا گیا ، کیا کسی مسلمان مولوی یا مبلغ نے تمہیں پکایا ہے ؟“

”میں زندگی بھر کسی مسلمان مولوی سے نہیں ملی۔“ عورت نے جواب دیا ۔

”بھر کوئی اسلامی کتاب پڑھی ہو گی۔“ رشتہ داروں نے پوچھا ۔

”میں نے کوئی اسلامی کتاب دیکھی بھی نہیں۔“ عورت نے کہا ۔

اب لوگ متعجب ہوئے اور انہوں نے حیرت زدہ ہو کر پوچھا ، تو بھر تم کیوں مسلمان ہوتی ہو ؟“

عورت نے کہا ”میرے پتی ساٹھا سال تک سب جج رہے ، وہ بیسیوں شہروں میں گئے اور میں بھی ان کے ساتھ تھی ، جس جگہ میں گئی ، ہمیشہ اعلیٰ خاندان کی ہندو عورتوں کے ساتھ ہمارا تعلق رہا ۔ مسلمان عورتیں بھی کبھی ہمارے گھر میں آتی تھیں مگر یہ سب خدمتگار ہوتی تھیں ۔ کبھی اصطبل کے بہشتی کی بیوی ہمارے ہاں آ جاتی ، کبھی دھوین کی لڑکیاں آ جاتیں ، کبھی کسی مسلمان ہسٹنہاری کو ہم خود بلا لیتے تھے ۔ بس ، اس سے زیادہ اسلام اور مسلمانوں کے متعلق مجھے کچھ معلوم نہیں ہے ۔“

سامعین میں ذرا امید پیدا ہوتی اور انہوں نے کہا ، ”بھر تو کوئی وجہ نہیں کہ تم مسلمان ہو جاؤ“ ۔ عورت نے بیان کیا ، بے شک جن مسلمان عورتوں سے میں ملی ، وہ اکثر غریب محتاج اور میلی تھیں ۔ متمول گھرانے کی مسلمان عورتوں سے ملنے کا مجھے اتفاق نہیں ہوا مگر ہندو عورتیں جن کے ساتھ رات اور دن میری نشست برخاست تھی ، سب امیر ، متمول اور روشن خیال تھیں ۔ اس تفاوت کے باوجود میں نے ہر جگہ ہندو اور مسلمان عورتوں میں ایک واضح فرق دیکھا ہے ۔“

اس آخری جملے پر تمام سننے والوں کے دل دھڑکنے لگے ، سب کی نگاہیں بے اختیار عورت کی طرف جھک گئیں ۔ ہر شخص حیرت و اضطراب کی تصویر بن گیا اور دوسرے جملے کا انتظار کرنے لگا ۔ عورت نے اپنے سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا ، ”فرق یہ کہ میں جس قدر بھی ہندو عورتوں سے ملی ہوں ، ان کے جسموں سے مجھے ایک قسم کی

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، اب یہ دیکھئے کہ دل کی دلیا میں کیسی دلیلوں پر عمل کیا جاتا ہے ؟ یہ چند ہی سال کا ذکر ہے کہ چان ایک ہندو جج کا انتقال ہو گیا ۔ اس کے کچھ عرصہ بعد یکایک یہ خبر مشہور ہوئی کہ ان کی بیوہ مشرف بہ اسلام ہو رہی ہے ۔ یہاں کے ہندوؤں کو قدرتی طور پر اس واقعہ سے نکایف ہوئی ۔ عورت کے عزیز و اقارب جمع ہو گئے اور اسے مسجھانے لگے ۔ سب نے مل کر زور ڈالا کہ وہ مسلمان ہونے کے خیال سے دستبردار ہو جائے ۔ لیکن اس تمام دھاؤ کے باوجود عورت کے ارادے میں ذرا بھی تزلزل نہ آیا ۔

عزیزوں کی ناکامی کے بعد دوسرا قدم جو اٹھایا گیا ، یہ تھا کہ ہندو دھرم کے مذہبی ہڈت اور پیشوا بلانے گئے ۔ انہوں نے کتھائیں سنائیں ، تاریخی حوالے دئے ، مذہبی احکام بتائے ، ہندو دھرم کی سچائی کی دلیلیں پیش کیں ، تعلم و تعلیم کا سلسلہ کئی دن تک جاری رہا مگر عورت پر ذرا بھی اثر نہ ہوا ، اس نے تمام مذہبی احکام من لیے اور آخر میں صرف یہ کہہ دیا کہ میں ضرور مسلمان ہوں گی ۔

اب آریہ سماج کے مبلغ بلانے گئے ، انہوں نے مخالفت کا دفتر کھولا ، مسلمانوں کے مظالم پیش کیے ، اسلامی احکام کی تردید کی ، مسلمانوں سے نفرت دلائی ، اورنگ زیب اور محمود غزنوی کا ذکر چھیڑا ، ’گائے کے نام پر اپیل کی ، یہ سلسلہ بھی کئی دن تک جاری رہا مگر عورت اب بھی اپنے ارادے پر محکم تھی ۔

تیسرا قدم یہ تھا کہ عورت کو ڈرایا ، زد و کوب اور قتل کی دھمکی دی گئی ، خوف کے ساتھ طمع کے مناظر بھی سامنے لائے گئے ۔ مگر عورت اب بھی متاثر نہ ہوئی ۔

اب سوال و جواب شروع ہوئے ، عورت سے پوچھا گیا ، ”تم کیوں مسلمان ہونا چاہتی ہو ؟ کیا تمہیں مال و دولت کی خواہش ہے ؟ عورت نے کہا ، تم دیکھ رہے ہو ، میرے گھر میں کسی بھی چیز کی کمی ہے ؟

پھر پوچھا گیا ، ”تمہیں کیا کوئی نفسانی خواہش ہے ؟“

”تم میری عمر کو دیکھ رہے ہو ، میں تو اب چند دن کی مسلمان ہوں ۔“ عورت نے جواب دیا ۔

ہمیں اسلام کے قدیم اور جدید مبلغوں میں ایک واضح فرق نظر آتا ہے ، قدیم مبلغوں کا وار ، غیر مسلموں کے دلوں پر ہوتا تھا ، وہ اپنی اہمیت ، بے نفسی ، خوش خلقی اور اس احسان و مروت کی جادو اثر اداؤں سے دلوں کو گرویدہ کرتے تھے اور اس طرح ہزار ہا لوگ از خود بغیر کسی بحث و تکرار کے ان کے رنگ میں رنگ جاتے تھے ۔ مگر جدید مبلغوں کا حارا زور ، دماغ کی تبدیلی پر صرف ہوتا ہے ، وہ صداقت اسلام پر ایک دایل دیتے ہیں ، مقابلے میں دوسری حجت غیر مسلم پیش کر دیتے ہیں ، اس پر بحث و تکرار شروع ہو جاتی ہے ، مسلمان اپنی بات پر اڑ جاتا ہے ، غیر مسلم اپنے قول پر ٹن جاتا ہے ۔ اس سے ضد پیدا ہوتی ہے اور ہدایت ختم ہو جاتی ہے ۔

مسلمین اسلام کو دلوں کے متاثر کرنے کے لیے نکلنا چاہیے یا دماغوں کے ؟ اس کے فیصلے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ ہم فطرت کی روش کی پیروی کریں ۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ فطرت ، اپنی فتوحات حاصل کرے کے لیے اپنا تعلق ہمیشہ دلوں سے جوڑتی ہے ۔ فطرت کھانے میں لذت پیدا کرتی ہے اور آپ اسے بے اختیار کھا جاتے ہیں ، اس وقت ایک بھی شخص دماغ سے یہ نہیں پوچھتا ، کیا یہ کھانا طبی لحاظ سے مفید ہو گا ؟ آپ ایک ضروری کام پر جا رہے ہوتے ہیں کہ نا کہاں پھولوں کی ایک خوشنما زمین اور لب جو کا ایک حسین نظارہ سامنے آ جاتا ہے ، آپ وہاں بے اختیار بیٹھ جاتے ہیں ، وہیں ٹھہری ہوا کا ایک دلنواز جھونکا آتا ہے اور آپ کو میٹھی نیند سلا دیتا ہے ۔ اس وقت کوئی شخص بھی دماغ سے یہ نہیں پوچھتا ، مجھے سونا چاہیے یا نہیں ؟ مختصر یہ کہ فطرت ہر کام میں اسی طرح دلوں کو گرویدہ کر کے اپنا مطلب نکالتی ہے ، وہ دماغوں کی طرف کبھی متوجہ نہیں ہوتی ۔ اسلام چونکہ سر بسر نور بصیرت ہے اس واسطے مبلغین اسلام کو چاہیے کہ اخلاق و محبت کی گہرائیوں سے دلوں کو اس طرح شکار کریں کہ ان میں سرکشی اور انکار کی سکت ہی باقی نہ رہے ۔ اس لیے ضروری ہے کہ مبلغ اسلام ، اسلامی کبریائوں کی عظمت کے مالک ہوں تاکہ سرکشی سے سرکش آدمی بھی ان کے سامنے اپنی گردنیں جھکا دیں ۔ باقی رہے دماغی مباحث اور عقلی تکرار تو اس سے نہ تو دل مطمئن ہو سکتے ہیں نہ متقلب ہو سکتے ہیں اور نہ فطرت رام ہو سکتی ہے ۔

عزیز مدہون تھے۔ میں ایک طرف کھڑی ہو گئی اور وہ قبرستان پہنچتے ہی پریشان حال قبروں کو درست کرنے میں مصروف ہو گیا۔ وہ مٹی کھود کھود کر لاتا تھا اور قبروں کو درست کرتا تھا۔ اس کے بعد وہ پانی لے آیا اور قبروں پر چوڑکاؤ کرنے لگا جب قبریں درست ہو گئیں تو بڑھے نے وضو کیا، ہاتھ اٹھائے اور اہل قبرستان کے حق میں دعا کی اور واپس چل دیا۔ میں نے اس تمام عرصے میں نہایت ہی احتیاط سے اس کی تمام حرکات گواہ دیکھا اور محسوس کیا کہ اس کے ہر کام میں اطمینان کا نور اور ایمان کی پختگی جلوہ گر ہے۔ اب میرے دل پر ایک غیبی نشتر چلا اور مجھے محسوس ہوا کہ یہ بڑھے کی خوبی نہیں بلکہ یہ اس دین حق کی خوبی ہے جس کا یہ بڑھا پیرو ہے۔ میں نے مسلمان ہونے کا فیصلہ کر لیا اور ہوٹل میں پہنچ کر بڑھے سے کہا کہ وہ کوئی ایسی عورت بلا لائے جو مجھے اسلام کی تعلیم دے۔ بڑھا فی الفور اٹھا اور اپنے ملا کی لڑکی کو بلا لایا۔ اس نے مجھے خدا اور اس کے رسول پر ایمان لانے کی ترغیب دی اور لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا سبق سکھایا۔

ڈاکٹر صاحب! اب میں خدا کے فضل و رحمت سے مسلمان ہوں اور وہی عظیم الشان قوت ایمان، جس سے کہ بڑھے کا دل سیراب تھا، اپنے سینے میں موجود ہوتی ہوں۔ اب مجھے اپنے خدا پر اس قدر پختہ ایمان ہے کہ خواہ کس قدر بھی مصیبت آئے میرے قدموں کو کبھی لغزش نہیں ہو سکتی۔

(۳)

۲۹ اکتوبر ۱۹۴۰ء کو میں ڈاکٹر اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ آرام کرسی پر تشریف فرما تھے، حقہ چل رہا تھا۔ کل کی ملاقات میں آپ دو نو مسلموں کے واقعات سنا چکے تھے، آج باقی دو واقعات سنانے کی فرمائش کی گئی تو آپ نے پہلے ایک تمہیدی تقریر ارشاد فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے:

قبول اسلام میں اصل چیز ”دل“ ہے۔ جب دل ایک تبدیلی پر رضامند ہو جاتا ہے اور کسی بات پر قرار پکڑ لیتا ہے تو پھر باقی تمام جسم اس کے سوا کچھ نہیں کرتا کہ وہ اس تبدیلی کی تائید کے لیے وقف ہو جائے۔

بے قراری کے عالم میں اس کے پاس گاؤں پہنچی ، مجھے یقین تھا کہ اب لاوارث بڑھا اپنی تمام دنیا کو ختم کر چکا ہو گا ۔ اس کے حواس ، ہوش و حواس سے بیگانہ ہوں گے ، اس کا دل و دماغ مقفل ہوگا اور یاس اس کی اسید کے تمام رشتے منقطع کر چکی ہو گی ۔ انہی احساسات کو ساتھ لے کر میں بڑھے کے مکان میں داخل ہوئی اور نہایت ہی دل موڑی سے اس کے مصائب پر غم کا اظہار کیا ۔ لیکن مجھے یہ معلوم کر کے ازبسکہ حیرت ہوئی کہ میرے اظہار افسوس کا اس بڑھے کے دل پر کچھ بھی اثر نہ تھا ۔ وہ بڑی بے نکلی سے بیٹھا تھا اور نہایت ہی غیر متاثر حالت میں میری گفتگو کو سن رہا تھا ۔ جب میری گفتگو ختم ہو گئی تو بڑھے نے زبان کھولی اور اس نے پہلے کی طرح پھر آہان کی طرف اپنی انگلی اٹھا دی ، اور کہا میم صاحب ! یہ خدا کی حکمت کے کھیل ہیں ، جو کچھ اس نے دیا تھا ، واپس لے لیا ، اس میں ہمارا کیا تھا ، جس پر ہم اپنے دل کو برا کریں ؟ بندے کو ہر حال میں اپنے پروردگار کا شکر ادا کرنا واجب ہے ۔ ہم مسلمانوں کو یہی حکم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا پر صبر کریں ۔“

اب لیڈی ہارلس درد دل کی کیفیتوں سے لبریز تھی ، اس نے اپنا دایاں ہاتھ اٹھایا اور روتی ہوئی آواز میں کہا ، ”ڈاکٹر صاحب ! بڑھے کا یہ جواب میرے لیے قتل کا پیغام تھا ، اس کی انگلی آہان کی طرف اٹھی ہوئی تھی اور نشتر غم بن کر میرے دل کو کرید رہی تھی ۔ اب میں نے اس مرد ضعیف کی پختگی آہان کے سامنے ہمیشہ کے لیے اپنا سر جھکا دیا اور مجھے یقین حاصل ہو گیا کہ بڑھے کا یہ اطمینان قلب ، مصنوعی نہیں بلکہ حقیقی ہے ۔ اب میں نے کہا ، اے میرے بوڑھے باپ ! اب تم اکیلے اس گاؤں میں رہ کر کیا کرو گے ؟ میرے ساتھ ہوئل میں چلو اور آرام سے زندگی بسر کرو ۔ بڑھے نے میری اس دعوت کا شکریہ ادا کیا اور بے تکلف میرے ساتھ ہوئل میں چلا آیا ۔ یہاں وہ دن بھر ہوئل کی خدمت کرتا اور رات کو خدا کی یاد میں مصروف ہو جاتا تھا ۔“

کچھ عرصہ کے بعد اس نے کہا کہ میں آج قبرستان کو جاؤں گا ۔ میرے دل میں پھر وہی امتحان لینے کی لٹک پیدا ہوئی ، دل نے کہا ، یہ دیکھنا چاہیے کہ وہاں اس کے صبر و تحمل پر کیا گزرتی ہے ؟ بڑھا ہوئل سے نکل کر اس خاموش اور ویران مقام کی طرف آیا جہاں اس کے تینوں

کبھی اپنے یتیم ہونے کی کم مٹی کو دیکھتا ہو گا اور غم میں ڈوب جاتا ہو گا مگر دوسرے ہی قدم پر یہ سوچنے لگتی تھی ، جب اس کا معصوم ، گمسن اور لاوارث ہوتا ماں اور باپ کے فراق میں بلبلا تا ہو گا تو وہ کس طریقے سے اس کے اور اپنے دل کا اطمینان کرے گا ؟ وہ اس کے والدین کی قبروں کو کہاں چھپائے گا ؟ وہ اس کے آنسوؤں کی جوابدہی سے کیونکر عہدہ برا ہو گا ؟ وہ اپنی ضعیفی اور اپنے ہونے کے تاریک مستقبل پر کیا پردہ ڈالے گا ؟ ان تمام سوالات نے میرے دل اور دماغ کے لیے جو قطعی فیصلہ مہیا کیا ، یہ تھا کہ بڑھے کا وہ پہلا صبر اور استقامت ختم ہو چکی ہوگی ۔ میں اسی فیصلے کو لے کر بڑھے کے گھر میں داخل ہوئی اور اس کی تازہ مصیبت پر افسوس کا اظہار کیا اور اسے اپنی ہمدردی کا یقین دلایا ۔ بڑھا نہایت ہی امن و سکون سے میری درد مندانہ باتیں سنتا رہا لیکن جب اس کے جواب کی نوبت آئی تو اس نے پھر انگلی آسمان کی طرف اٹھا دی اور کہا ”میں صاحب ! خدا کی تقدیر میں کوئی بشر دم نہیں مار سکتا ۔ اسی نے دیا تھا اور وہی لے گیا ، ہمیں ہر حال میں اس کا شکر ادا کرنا واجب ہے ۔“

لیڈی ہارنس بڑھے کے الفاظ نقل کرنے کے بعد پھر رکی ، گویا کہ وہ مجھ سے ان الفاظ کی داد طلب کر رہی تھی ۔ اس نے تھوڑا تامل کیا ، ایسا تامل جس میں ایک قسم کی محویت ملی ہوئی تھی ۔ لیڈی ہارنس نے اپنے سلسلہ کلام کو پھر شروع کر دیا اور کہا ، ”ڈاکٹر صاحب ! میں جب تک بڑھے کے پاس بیٹھی رہی ، نہ اس کے سینے سے آہ نکلی ، نہ آنکھ سے آنسو گرا اور نہ زبان پر افسوس کا لفظ آیا ۔ وہ اس طرح اطمینان کی باتیں کرتا تھا کہ گویا اس نے اکوڑے بیٹے اور بہو کو زمین میں دفن نہیں کیا بلکہ اپنی زندگی کا کوئی بڑا فرض ادا کیا ہے ۔ تھوڑا عرصہ بعد میں وہاں سے واپس لوٹی ۔ میں بڑھے کی پختی ایمان پر بالکل حیرت زدہ تھی ۔ میں بار بار غور کرتی تھی اور تھک جاتی تھی مگر مجھ پر یہ معصہ حل نہیں ہوتا تھا کہ اس درجہ مصیبت میں کسی انسان کو یہ استقامت حال کیسے نصیب ہو سکتی ہے ؟

چند روز کے بعد اس کا معصوم ہوتا بھی گزر گیا ۔ اس اطلاع کے بعد میں نے اپنی اندازہ شناسی کی تمام قابلیتوں کو نئے سرے سے اپنے دماغ میں جمع کیا تا کہ اس کے حال کا اندازہ کروں ۔ میں بڑی

لیڈی ہارنس اتنا گمہ کر رک گئی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس نے کوئی نہایت ہی عجیب معجزہ بیان کیا ہے اور اب وہ زبان سے محو ہے یہ مطالبہ کر رہی تھی کہ میں بھی اس کے ساتھ مل کر حیرت کا اظہار کروں۔ میں نے کہا، لیڈی صاحبہ! پھر؟

لیڈی نے پھر اپنا قصہ شروع کیا اور کہا، ڈاکٹر صاحب! با کا آسمان کی طرف انگلی اٹھاتا ہمیشہ کے لیے میرے دل میں پیوست ہو گیا میں بار بار اس کے الفاظ پر غور کرتی تھی اور حیران تھی کہ الم اس دنیا میں اس قسم کے صابر، شاکر اور مطمئن دل بھی موجود یا مجھے بڑی کاوش یہ تھی کہ بڈھے نے ایسا ہر استقامت دل کیسے پا اسی غرض سے میں نے پوچھا، کیا مرحوم کے اہل و عیال بھی تھے وہ کہنے لگا ”ایک چھوٹا بچہ ہے اور ایک بیوی ہے۔“ بڈھے کے جواب نے میری حیرت کو کم کر دیا۔

میں نے بڈھے کے اطمینان قلب کی یہ تاویل کی کہ چونکہ موجود ہے، اس واسطے وہ اس کی زندگی اور محبت کا سہارا ہو گا۔ ڈاکٹر صاحب! میں نے اس تاویل سے اگرچہ اپنے دماغ کو پرچا لیا میرے دل کو اطمینان نہ ہوا اور میں برابر اس پڑتال میں لگی رہی کسی طرح اپنے بڈھے ملازم کے دل کی صحیح کیفیت سمجھوں۔

واقعہ کے تھوڑے ہی دن بعد یتیم بچے کی ماں بھی چل بسی۔ سے میرے دل کو بہت تکلیف ہوئی، بڈھے کی بھوکا غم میری عقل چھا گیا، مگر ٹھیک اسی وقت میری وہ قدیم آڑ بھی جاگ اٹھی اور نے خیال کیا کہ بڈھے کے امتحان کا اصل وقت یہی ہے۔ میرے دل پر کی طویل خدمت گذاریوں کا اثر تھا۔ اس کے نوجوان فرزند کے انتقال بعد اب اس کی بھوکا موت اور اس کے پوتے کی یتیمی نے اس اثر اور بھی زیادہ چمکا دیا تھا۔ لیکن فطری اور رسمی ہمدردی اور دل سے علاوہ اصل چیز جو میری دلچسپیوں کا حقیقی مرکز تھی، یہ تھی میں بڈھے کی کیفیت قلب کا صحیح اندازہ کروں؟ میں دوسرے دن با کے گاؤں کو، جو بالکل قریب ہی تھا، روانہ ہوئی۔ اس وقت جذبات تخیلات کی ایک بے تاب کائنات میرے ہمرکاب تھی۔ میں ہر ایک قدم یہ خیال کرتی تھی کہ اس تازہ مصیبت نے بڈھے کے دل کی حالت کو دیا ہو گا۔ وہ کبھی اپنی ضعیفی اور زار حال پر غور کرتا ہو گا،

ول اسلام ہے۔ آپ ایک نو مسلم فوجی انگریز کی بیوی تھیں۔ چند ل کا ذکر ہے کہ یہ دونوں میاں بیوی ایک مقدمے میں مبتلا ہو گئے۔ اسی سلسلے میں میرے پاس آئے۔ چونکہ الزامات نا درست تھے اس لیے تھوڑی پریشانی کے بعد عدالت نے ان دونوں کو عزت کے ساتھ بری کر دیا۔ اس کے چند روز بعد لیڈی ہارنس میرا شکریہ ادا کرنے کے لیے پور تشریف لائیں۔ اس وقت میں نے سوال کیا، لیڈی صاحبہ! آپ کے ٹرف بہ اسلام ہونے کے اسباب کیا ہیں؟

”مسلمانوں کے ایمان کی پختگی، ڈاکٹر صاحب۔“ لیڈی ہارنس نے جواب دیا۔

”لیڈی صاحبہ! میں نہیں سمجھا، اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟“
ڈاکٹر اقبال نے پوچھا۔

”ڈاکٹر صاحب! میں نے دیکھا ہے کہ دنیا بھر میں کوئی بھی ایسی نہیں ہے جس کا مسلمانوں کی طرح ایمان پختہ ہو۔ بس، اسی چیز نے مجھے اسلام کا حلقہ بکوش بنا دیا ہے۔“ لیڈی ہارنس نے نا نظریہ پیش کر کے تھوڑا سا تامل فرمایا اور کہا، ”ڈاکٹر صاحب! ایک ہوٹل کی مالکہ تھی۔ یہیں ایک دفعہ میجر صاحب کھانے کے آئے تھے۔ مجھے معلوم ہوا کہ وہ مسلمان ہیں، تھوڑا عرصہ ہماری ننگوٹیں جاری رہیں اور اس کے بعد میری ان سے شادی ہو گئی۔

میرے ہوٹل میں ایک ستر سالہ بڑھا مسلمان ملازم تھا۔ اس بڑھے فرزند نہایت ہی خوبصورت لوجوان تھا۔ پچھلی بیماری میں جب یہ لڑکا بڑھا تو مجھے بے حد صدمہ ہوا۔ میں بڑھے کے پاس تعزیت کے لیے گیا، اسے تسلی دی اور دلی رنج و غم کا اظہار کیا۔ بڑھا نہایت غیر اثر حالت میں میرے الفاظ سنتا رہا اور جب میں غم کی باتیں ختم کر لی تو اس نے نہایت شاکرانہ انداز میں آسمان کی طرف انگلی اٹھائی۔

رکھا :

میں صاحب! یہ خدا کی تقدیر ہے۔ خدا کی امانت تھی، خدا لے گیا۔ میں غمزدہ ہونے کی کیا بات ہے؟ تو ہر حال میں خدائے غفور کا شکر کرنا واجب ہے۔“

ہی خوشگوار تبدیلی پیدا ہو رہی تھی۔ یکایک مجھے ایک خیال سوجھا ، اس طرح کہ تمام جسم میں ایک بجلی سی دوڑ گئی۔ میں نے محسوس کیا کہ غیب سے ایک نشتر چلا ہے اور میری کایا ہلٹ گئی ہے۔ میں نے خیال کیا کہ جس قوم کا مذاق کھانے کے معاملے میں اس قدر لطیف اور پاکیزہ ہے ، دین اور روحانیت کے معاملے میں اس کا معیار کتنا کچھ لطیف اور پاکیزہ ہوگا ؟ یہ کہہ کر مسٹر آپسن نے قہقہہ لگایا اور کہا ، ڈاکٹر صاحب ! مجھے لہ تو آپ کے کسی ملائے مسلمان کیا ہے اور نہ صوفی نے۔ میں تو حضرت پلاؤ کے ہاتھ مشرف بہ اسلام ہوا ہوں۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، دو چار قہقہوں کے بعد مسٹر داؤد آپسن پھر سنجیدہ ہوئے اور کہنے لگے ، ”میں نے پلاؤ کی رکابی کے سامنے بیٹھ کر مسلمانوں کی خوش مذاقی اور اسلام کی لطافت کا جو اندازہ کیا تھا ، بعد کے مطالعہ اسلام سے وہ بالکل صحیح ثابت ہوا۔ میں نے دیکھا کہ زندگی کے ہر ایک میدان میں اسلام صرف بلندی اور برتری کا علم بردار ہے ، اسلام کی سلطنت میں کہیں بھی بد مذاق اور ہستی نہیں ہے ، جس قدر اسلام کی عبادت بلند ہے ، اس قدر اسلام کی تہذیب بھی بلند ہے۔ جس قدر اسلام کے طعام و لباس بلند ہیں ، اسی قدر اسلام کے اعمال و اخلاق کی روایات بھی بلند ہیں۔ میرے نزدیک کسی شخص کے قبول اسلام کے معنی یہ ہیں کہ وہ ساری دنیا سے اونچا ہو جاتا ہے اور پھر اس کی زندگی میں جس قدر بھی اعمال سرزد ہوتے ہیں وہ بھی دنیا بھر کے عملوں سے اونچے ہوتے ہیں۔“

اس کے بعد مسٹر داؤد آپسن پھر ہنسنے اور پلاؤ کی تعریفیں کرنے لگے ، ہماری گفتگو کا ماحصل یہ تھا :

”پلاؤ زندہ باد“ ، ڈاکٹر اقبال نے کہا۔ ”اسلام زندہ باد“ ، مسٹر داؤد آپسن نے جواب دیا۔

(۲)

ڈاکٹر صاحب ! آپ کا دوسرا واقعہ کیا ہے ؟ میں نے پوچھا ۔
ڈاکٹر اقبال نے بیان کرنا شروع کیا :
مسٹر داؤد آپسن کے قبول اسلام سے زیادہ عجیب لہڈی ہارلس کا

”آپ کو تکلیف تو ضرور ہو گی مگر اسلام کی خدمت ہو جائے گی ،
آپ تکلیف کر کے ضرور ارشاد فرمائیے“ میں نے التماس کی
ڈاکٹر صاحب نے یہاں کرنا شروع کیا :

(۱)

مشہور انگریز نو مسلم مسٹر داؤد آپسن مرحوم (ایڈیٹر مسلم آؤٹ
لک لاہور) ایک نہایت زندہ دل آدمی تھے۔ آپ کی عالمانہ زندگی کی عجیب
و غریب خصوصیتوں میں سے ایک یہ تھی کہ آپ کو ہلاؤ سے نہایت ہی
غیر معمولی محبت تھی۔ اگر کوئی شخص آپ کو ہلاؤ بھیجتا تھا تو آپ
براہر کئی کئی ہفتے اس کا شکریہ ادا کرتے رہتے تھے۔ میں نے ایک دن
مرحوم سے سوال کیا ، آپ کے مشرف با سلام ہونے کے اسباب کیا ہیں ؟

مرحوم نے فرمایا ، ”میرے مسلمان ہونے کا قصہ نہایت ہی عجیب
ہے۔ اگر میں عرض کروں تو آپ حیران رہ جائیں گے۔ میرا اسلام کے
متعلق کوئی مطالعہ نہیں تھا ، نہ مجھے کسی عالم و فاضل مسلمان کی صحبت
میسر آئی تھی کہ مجھ پر اسلام کی خوبیاں منکشف ہوتیں۔ میں انکلسٹان
سے آیا اور بمبئی میں رہنے لگا۔ ہندوستان میں میرے سب سے پہلے دوست
وہ لوگ تھے جو سیاسی تحریکات میں حصہ لیتے تھے ، بمبئی کے مذہبی
حلقوں سے نہ میرا تعارف تھا اور نہ تعلق۔ جب میں نے ہندوستان
کی سیاسی تحریکات میں حصہ لینا شروع کیا تو بعض مقامی مسلمانوں
سے بھی میری ملاقات ہوئی اور میں ان کے ہاں آنے جانے لگا۔ ایک مرتبہ
ایک معزز مسلمان نے مجھے کھانے پر بلایا۔ اسلامی طریق کے مطابق
دستر خوان بچھایا گیا ، اس وقت جو چیزیں میرے سامنے لائی گئیں ، ان
میں ایک ہلاؤ بھی تھا۔ میری زندگی میں یہ پہلا موقع تھا کہ میری زبان
اس بہشتی نعمت سے لذت اندوز ہوئی۔ میں ہلاؤ کھا رہا تھا ، مزے لے
رہا تھا ، مسحور ہو رہا تھا اور ساتھ ہی ساتھ کچھ غور کر رہا تھا۔“

”آپ کیا غور کر رہے تھے ؟“ ڈاکٹر اقبال نے پوچھا ۔

”میں نہیں کہہ سکتا ، میرا غور کیا تھا ، ڈاکٹر صاحب ! میں
صرف یہ کہہ سکتا ہوں ، میں ہلاؤ کھا رہا تھا ، مزے لے رہا تھا اور
کچھ غور کر رہا تھا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ میرے خیالات میں نہایت

”تحقیقات کرنے سے آپ کو معلوم ہو گا کہ ہندوستان کے نصیبات اور دیہات میں ہزار ہا غیر مسلم حلقہٴ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان از خود مسلمان ہونے والوں سے ملے اور ان سے قبول اسلام کی وجوہات دریافت کر کے ایک کتاب میں جمع کر دے تو اس سے تبلیغ اسلام کے مقصد کو بے حد تقویت حاصل ہو گی۔“

”کیا صداقت اسلام کے متعلق پہلے دلائل نا کافی ہیں؟ میں نے پوچھا

بہت کافی ہیں، مگر ایسا کرنے سے کئی ایسے عجیب اور جدید دلائل آپ کو ملیں گے کہ دنیا حیرت زدہ رہ جائے گی۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ دل اور دماغ کے کام کرنے کے طریقوں میں بہت فرق ہے۔ دماغ اکثر اوقات ہزار ہا مضبوط سے مضبوط دلائل کو مسترد کر دیتا ہے اور ان کی کچھ بھی پروا نہیں کرتا لیکن دل اس کے برخلاف، بعض اوقات کمزور سے کمزور چیزوں سے اس قدر متاثر ہو جاتا ہے کہ صرف ایک ہی جھٹکے میں زندگی کا سارا نقشہ بدل جاتا ہے۔ قبول اسلام کا جس قدر تعلق دل سے ہے، دماغ سے نہیں۔ اصل بات جو مبالغہ کو معلوم ہونی چاہئے، یہ ہے کہ وہ کون کون سے نشتر ہیں جن سے دل متاثر ہوا کرتے ہیں؟ کفار اور مشرکین کے انقلاب حیات کی ہزار ہا مثالیں تاریخ اسلام کے پاس موجود ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص اپنے حالات کے ماتحت، ایک خیال یا ایک مذہب پر چٹان کی طرح قائم ہوتا ہے۔ ناگہاں غیب سے اس کے دل پر نشتر چلنا ہے اور چشمِ زدن میں اُس کی زندگی کی تمام گزشتہ تاریخ بدل جاتی ہے۔ صداقت اسلام کے عقلی دلائل تو آپ کے پاس بہت ہیں، مگر قلبی دلائل کم ہیں۔ اگر آپ نو مسلمانوں کے پاس جائیں تو وہ بتائیں گے کہ اسلام کی وہ کون سے ساختہ ادا تھی جو اُن کے دل کو بھاگتی؟ اگر اُن کے بیانات ایک کتاب میں جمع کر دینے جائیں تو مجھے یقین ہے کہ انقلاب حیات کی ایک ہائیکل نئی دنیا، مبلغین اسلام کے سامنے آ جائے گی اور انہیں اشاعت اسلام کے ایسے نئے دلائل یا جدید ہتھیار مل جائیں گے کہ اُن سے اسلام کا موجودہ کتب خانہ خالی ہے۔

”ڈاکٹر صاحب! آپ کو بھی کوئی واقعہ یاد ہے؟“ میں نے پوچھا

ڈاکٹر اقبال تھوڑی دیر چپ رہے، اس کے بعد فرمایا ”میں آپ کی کتاب کے لیے چار نہایت ہی دلچسپ مثالیں پیش کر سکتا ہوں۔“

- ۴۔ اسلامی خطبات - لاہور : گوشہٴ ادب (س - ن)
- ۵۔ اسوۂ ابراہیم - لاہور : سیرت بک ڈپو (س - ن)
- ۶۔ اسلام زندہ باد - لاہور : سیرت بک ڈپو (س - ن)^۱
- ۷۔ انسانیت موت کے دروازہ پر - لاہور : گوشہٴ ادب (س - ن)
- ۸۔ شہید کربلا -
- ۹۔ مطالعہٴ پاکستان - لاہور : سیرت بک ڈپو (س - ن)

ایک بار علامہ اقبال نے قرشی صاحب کو مشورہ دیا کہ وہ ایک کتاب لکھیں جس میں نو مسلموں سے قبول اسلام کی وجوہات معلوم کر کے جمع کی جائیں۔ ”اس سے انقلاب حیات کی ایک بالکل نئی دنیا مبلغین اسلام کے سامنے آ جائے گی اور انہیں اشاعت اسلام کے لیے ایسے نئے دلائل یا ہتھیار مل جائیں گے کہ ان سے اسلام کا موجودہ کتب خانہ خالی ہے“ علامہ اقبال نے خود اس کتاب کے لیے قبول اسلام کے چار واقعات بیان کئے۔ قرشی نے اقبال کی تجویز پر وہ کتاب ”اسلام زندہ باد“ کے نام سے تالیف کی اور اقبال کی زبانی وہ چار واقعات اس کتاب میں تحریر کئے۔ قرشی کی تمہید کے ساتھ انہیں ملاحظہ کیجیے :

”ڈاکٹر محمد اقبال ایک پختہ دماغ عارف تھے۔ اور حکیم آپ جب بھی کسی مسئلہ پر گفتگو فرماتے تھے، اُس کے تعلق میں کلیات و تفصیلات کا اور اُن کے ساتھ ہی مثالوں اور حوالوں کا ایک مواج دریا آپ کے دماغ سے اُترتا تھا اور زبان سے بہ جاتا تھا۔

۲۸ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو راقم الحروف موصوف کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ آرام کرسی پر تشریف فرما تھے، حقہ سامنے رکھا تھا، رسمی مزاج پرسی ہوئی اور اس کے بعد تبلیغ اسلام کے عنوان پر گفتگو شروع ہو گئی۔

”آپ ایک کتاب لکھیے“۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا۔

”کیسی کتاب؟ میں نے ہوچھا

۱۔ عبدالمجید قرشی - اسلام زندہ باد (لاہور : سیرت بک ڈپو،

اور ملکی ملازمتوں کی تحقیقات کے لیے کمیشن کا تقرر منظور کیا گیا ہے اسی طرح ملک کی تقسیم جدید کے لیے بھی کمیشن مقرر ہونا چاہیے۔^۱ ان کے نزدیک پاکستان، اسلام کی اٹھان کا ایک گوشہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”آج تہذیب کا علم سرنگوں ہو چکا ہے۔ آج سائنس کے کمالات یتیموں کی طرح کھڑے ہیں اور انسانیت کی مصیبت کا ماتم کر رہے ہیں۔ ضرورت ہے کہ اسلام، پھر دنیا کے کسی آزاد گوشہ سے سر اٹھانے اور اہل دنیا کو عدل کی راہ دکھائے۔ اسلام کی اٹھان کا یہ گوشہ پاکستان ہو گا۔ آؤ پاکستان سے انسانیت کی تعمیر نو کا علم بلند کریں۔“

آؤ! حصول پاکستان کے لیے اپنی تمام قوتیں وقف کر دیں۔ آؤ خون کے آخری قطروں سے پاکستان کے لیے لڑیں۔^۲

قرشی تحریک پاکستان کے ایک مخلص کارکن تھے۔ ان کا ہندو روزہ اخبار ”ایمان“ تحریک کا داعی تھا۔ لیکن اسے حالات کی ستم ظریفی جاننے کہ نیا پاکستان کے بعد عبدالعجید قرشی نہایت بے رحمانہ طور پر قتل کر دئے گئے۔ ۴ اپریل ۱۹۴۹ء کو اچانک خبر ملی کہ وہ اپنے مکان میں مردہ پائے گئے۔ ان کا مکان کئی روز سے بند تھا اور وہ خود لاپتہ تھے۔ ان کے بھائی کو کچھ شک ہوا، چنانچہ جب پولیس کی لکرائی میں مکان کھلوا یا گیا تو باورچی خانے میں قرشی کی نعش ایسی حالت میں پائی گئی کہ غالباً ان کو قتل کئے ہوئے ہندو روز سے زیادہ عرصہ گزر چکا تھا۔ ان کے قاتلوں کا سراغ نہ مل سکا۔

ہفتہ وار ”تنظیم“ اور ہندو روزہ ”ایمان“ کی ادارت کے علاوہ ان کی یادگار مندرجہ ذیل کتابیں ہیں۔

- ۱۔ درس قرآن - پارہ اول - لاہور : سیرت بک ڈپو (س۔ ن)
- ۲۔ درس قرآن - پارہ دوم - لاہور : سیرت بک ڈپو (س۔ ن)
- ۳۔ پیغام قرآن - لاہور : سیرت بک ڈپو (س۔ ن)

۱۔ عبدالعجید قرشی - مطالعہ پاکستان (لاہور : سیرت بک ڈپو،

[س۔ ن] ۱۱۹-۱۲۰

۲۔ ایضاً - ص ۱۰

قائم کی گئی۔ علامہ اقبال اس کے صدر چنے گئے اور عبدالمجید قرشی سیکرٹری۔ علامہ اقبال نے امدادی فنڈ جمع کرنے کے لیے لوگوں سے اپیل کی^۱۔ قرشی نے ”تنظیم“ کے زمانہ میں دس ہزار روپیہ جمع کیا تھا۔ وہ ان کے نام سے نصفاً نصفی مسلم بینک امرتسر اور دی سنٹرل کوآپریٹو بینک امرتسر میں جمع تھا۔ قرشی کے مطابق:

”مسلم بینک کا روپیہ ایک ایک معطی کی منظوری کے بعد ڈاکٹر اقبال مرحوم نے غازی نادر شاہ مرحوم کی امداد کے لیے افغانستان بھیج دیا“^۲۔

قرشی ایک مخلص اور درد مند مسلمان تھے۔ شدمی اور سنگٹھن کی تحریکیں ان کے سامنے اٹھیں اور انہوں نے مسلمانوں کے خلاف چلائی گئی ان تحریکوں کے خلاف مقدور بھر جدوجہد کی۔ حتیٰ کہ وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانان ہند کے مسئلے کا حل تقسیم بر عظیم میں مضمر ہے۔ چنانچہ انہوں نے ۱۳ اگست ۱۹۲۸ء کو روزنامہ انقلاب لاہور میں ایک مضمون لکھا جو ان کے بقول تقسیم ہند کی پہلی آواز تھی۔ وہ تحریر کرتے ہیں۔

”ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان کی ازسرنو تقسیم ہو جائے اور ہر ایک قوم کی زیادہ سے زیادہ آبادی کو علیحدہ علیحدہ حلقوں میں جمع کر دیا جائے۔ مثلاً سندھ، صوبہ سرحد وغیرہ مسلم حلقہ اثر ہوں۔ لدھیانہ اور اس کے بعض ملحقات سکھ حلقہ اثر قرار دئے جائیں اور پھر ہر قوم کو اپنی اکثریت کا حلقہ دے دیا جائے تاکہ وہ اپنے آپ پر خود حکومت کرے۔۔۔ اگر حلقہ ہائے اثر مختلف قوموں میں بانٹ دئے جائیں تو باہمی رقابت ختم ہو جاتی ہے۔ زبان، تعلم، معاشرت، قربانی اور باجہ کے جھگڑے مٹ جاتے ہیں۔ بشرطیکہ یہ حکومتیں اپنے اپنے ”حدود اثر“ میں آزاد ہوں اور مشترکہ معاملات باہمی رضا مندی سے مرکزی حکومت کو تفویض کر دیں۔ جس طرح مالکداری، لگان

۱۔ انقلاب - ۱۱ اکتوبر ۱۹۲۹ء
 ۲۔ ایمان - ۱۵ اکتوبر ۱۹۳۹ء - بحوالہ منظور الحق صدیقی ”اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر“ اقبال ریویو ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ص ۶۷

ہیں نہیں ، علامہ اقبال سیرت کمیٹی کے منعقد کردہ جلسوں اور جلوسوں میں شرکت بھی فرماتے۔ پندرہ روزہ ”ایمان“ سے یہ خبر ملاحظہ کیجیے :

علامہ اقبال سیرت کمیٹی کے جلوس میں

ڈاکٹر اقبال جالندھر کے جلسے اور جلوس میں شریک تھے۔ آپ نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا :

”چند سال ہوئے میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ خدا تعالیٰ مولود شریف کے ذریعے سے اس امت کو متحد کرے گا۔ مجھے ایک عرصہ تک حیرت رہی کہ یہ واقعہ کس طرح رونما ہو گا۔ اب تحریک ہوم النبی نے اس خواب کی تعبیر کو حقیقی طور پر نمایاں کر دیا“^۱۔

۱۹۲۹ء میں اقبال کے مشورے سے ”چھین فی صد کمیٹی“ کا قیام عمل میں لایا گیا تو قرشی اس کے سیکرٹری مقرر کئے گئے۔ کمیٹی کا مقصد یہ تھا کہ پنجاب میں مسلمانوں کی آبادی چھین فی صد ہے ، اس لیے انہیں تمام جمہوری اداروں میں چھین فی صد نیابت دلائی جائے۔ اقبال کو اس میں براہ راست شریک نہیں تھے لیکن پس پردہ رہنائی کرتے رہے۔

اقبال کو افغانستان کے حالات سے زندگی بھر دلچسپی رہی۔ ۱۹۲۹ء کے اوائل میں جب وہاں خاندہ جنگی شروع ہوئی اور امان اللہ خان کی جگہ بھہ سقہ نے حکومت پر قبضہ کیا تو جنرل نادر خان نے بھہ سقہ کی حکومت کے خلاف لشکر کشی کی۔ مسلمانان ہند نے ان کو مالی امداد پہنچانے کے لیے سرمایہ اکٹھا کرنا شروع کر دیا۔ زخمی سپاہیوں ، بیوہ عورتوں اور یتیم بچوں کی امداد و اعالت کے لیے ”نادر خان ہلال احمر سوسائٹی“^۲

۱۔ ایمان - ۳ مئی ۱۹۳۵ء۔ بحوالہ منظور الحق صدیقی۔ ”اخبار ایمان

میں علامہ اقبال کا ذکر“ اقبال ریویو ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ص ۶۷

2. Statement of Newspapers and Periodicals published in the Punjab during the year 1933.

کے مطابق اس کا نام افغانستان ہلال احمر سوسائٹی تھا۔ اس میں

تحریر ہے :

He is the Secretary of the Afghanistan Hilal Ahmar Society (Afghanistan Red Crescent Society) of which Sir Muhammad Iqbal is the President (p. 99)

ہوسٹر، ستر ہزار ہینڈ بل اور ہندوہ ہزار متفرق رسائل شائع کئے۔ سات ہزار مساجد میں اٹھہتر ہزار خطبات جمعہ و عیدین تقسیم کرائے۔ سیرت کمیٹی کی سوا دو سو شاخیں تھیں جن کے ساتھ سوا دو ہزار جامع مسجدیں ملحق تھیں۔ ان سب میں ہر نماز جمعہ کے موقع پر سیرت کمیٹی کے مرتبہ خطبات پڑھے جاتے تھے۔

عبدالمجید قرشی کا طریق کار یہ تھا کہ چندہ نہیں مانگتے تھے۔ اپنی گرہ سے پیسے خرچ کر کے سیرت نبوی پر ایک کتابچہ چھاتے۔ اور لوگوں سے کہتے کہ وہ اسے بڑی تعداد میں خرید کر مفت تقسیم کریں یا کرائیں۔ اس سے جو آمدنی ہوتی، اس سے ایک اور کتابچہ چھاپ لیتے۔ اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا تھا۔ ”ایمان“ کا سالانہ چندہ تین روپے تھا۔ غرباء سے صرف دو روپے لیے جاتے تھے۔ اور اخبار کی آمدنی اخبار ہی پر صرف ہوتی تھی۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ قوم سے چندہ مانگنے کی جگہ سیرت کمیٹی نے اپنے سرمائے سے آٹھ ہزار روپے قوم کے لیے وقف کیے اور تین ہزار روپے مفتی اعظم فلسطین کو بھیجے“^۱۔

علامہ اقبال کو قرشی کی تحریک سے دلچسپی تھی۔ چنانچہ انہوں نے متعدد بار سیرت کمیٹیوں کے قیام، یوم النبیؐ منانے اور سیرت کمیٹی کی طرف سے اسوۂ حسنہ کی اشاعت کے سلسلے میں تعاون کی اپیلیں کیں۔ مرکزی سیرت کمیٹی کے نام ایک پیغام میں اقبال کہتے ہیں:

”تحریک اتحاد نہایت مبارک ہے اور حضورؐ رسالت مآب کی سیرت پاک کی اشاعت اس تحریک کو عملی صورت دینے کا بہترین ذریعہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ مسلمانوں کے موجودہ انتشار و تشتت کی حالت میں یہ تحریک نہایت مؤثر ہوگی۔

فرد از حق، ملت از وے، زندہ است
از شعاع مہر او تا بندہ است^۲

۱۔ عبدالسلام خورشید۔ وے صورتیں الہی (لاہور: قومی کتب خانہ،

۱۹۷۶) ۳۱۴-۳۱۵

۲۔ ایمان۔ ۴ مئی ۱۹۳۵ء۔ بحوالہ منظور الحق صدیقی۔ ”اخبار ایمان

میں علامہ اقبال کا ذکر“ اقبال ریویو ۲۰: ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ص ۶۸

ہر گرام کی رفتار معلوم ہوتی رہے - تعلیم یافتہ جماعت ایک خیال کی پابند ہو کر ایک راستے پر چلنا شروع کر دے -

۳- ہر گھر میں درس قرآن ، تاکہ عورتوں اور بچوں تک بھی اصلاح کی آواز پہنچے -

۴- ہر مسجد میں ایک خطبہ جمعہ - سیرت کمیٹی ہٹی سے مال کے ۵۲ جمعوں کے لیے وقت کے مطابق اردو وعظ صرف آٹھ آنے میں بھیجے جاتے ہیں - انہیں تاریخ وار جامع مسجدوں میں سنایا جائے - اس کا مقصد یہ ہے کہ عام مسلمان بھی ہماری تحریک میں شامل ہو جائیں -

۵- ہر شہر میں بیت المال - ہر مقام پر تنظیم صدقات و زکوٰۃ سے غربت اور بیکاری کا علاج -

۶- ہر مسلمان کے لیے لازمی ورزش اور پریڈ ، تاکہ ہر مسلمان اپنی حفاظت کے قابل بن سکے ' -

قرشی کی زندگی کا مشن اسوۂ حسنہ کی اشاعت تھی - ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کے بقول :

”اس صدی کی چوتھائی دہائی کے آغاز میں وہ سیرت رسول ص کی اشاعت کے لیے میدان میں لکھے - پہلے ہٹی (ضلع قصور) سے ایک پندرہ روزہ اخبار ”ایمان“ جاری کیا - سفید کاغذ ، اعلیٰ درجے کی کتابت ، عمدہ طباعت اور مواد کے لحاظ سے بڑے بڑے دینی رسائل پر بھاری - پھر سیرت کمیٹی قائم کی - اور پانسال کے اندر اندر کارکردگی کا یہ عالم تھا کہ سیرت نبوی کا تیس زبانوں میں ترجمہ شائع کر کے بیس لاکھ کتابچے مفت تقسیم کرا دیئے - ملک کے اندر اور باہر یوم النبیؐ کے جلسوں کا نظام قائم کر دیا - سات ملکوں میں اشاعت سیرت کے مبلغ بھیجے - امیر شکبہ ارسلان کی کتاب ”اسباب زوال امت“ اور علامہ رشید رضا مصری کی ”حقیقت دین“ کی ہزار ہا کاپیاں چھاپ کر مفت تقسیم کر دیں - اصلاح امت کے لیے ہالسو مضامین کئی زبانوں میں منتقل کر کے اُن کی آٹھ ہزار کاپیاں دلیا پھر کے اسلامی اخبارات کو بھیج دیں - پینتیس ہزار

اقبال اور عبدالمجید قرشی

الفضل حق قرشی

عبدالمجید قرشی بٹی (ضلع امرتسر) کے رہنے والے تھے۔ والد کا نام عبدالمعز تھا۔ ان کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات میسر ہیں۔ چنانچہ ان کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کہ وہ کب پیدا ہوئے اور کہاں تعلیم پائی کچھ معلوم نہیں۔ میسر معلومات کے مطابق ان کی عملی زندگی کا آغاز ڈاکٹر سیف الدین کچلو (۱۸۸۴-۱۹۶۳) کی قائم کردہ جماعت ”تنظیم“ سے ہوتا ہے جسے ڈاکٹر صاحب نے ۱۹۲۵ء میں پنڈت مالویہ (۱۸۶۱-۱۹۴۶) کی ”ہندو سنگٹھن“ کے جواب میں شروع کیا تھا۔ قرشی ”تنظیم“ کے اسسٹنٹ سیکرٹری تھے۔ انہوں نے کچھ عرصہ ہفتہ وار ”تنظیم“ امرتسر کی ادارت کے فرائض بھی سر انجام دئے۔ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے ”سیرت کمیٹی“ کی بنیاد رکھی۔ سیرت کمیٹی کا پروگرام یہ تھا:

تبلیغ قرآن

اشاعت سیرت

ارکان اسلام کی بنیاد پر مسلمانوں کی جماعتی زندگی کی تنظیم

اس غرض کے لیے سیرت کمیٹی نے چھ عملی وسائل مہیا کئے۔

۱۔ ہر شہر میں سیرت کمیٹی۔ ہر مقام پر ایک کمیٹی بنائی جائے جس کی ساری کوششیں قیام شریعت کے لیے ہوں اور وہ تمام کام محض دینی بنیادوں پر کرے۔

۲۔ ہر تعلیم یافتہ مسلمان کے لئے مطالعہ ”ایمان“۔ ہر سیرت کمیٹی اپنے شہر میں یہ انتظام کرے کہ وہاں جتنے بھی تعلیم یافتہ مسلمان ہیں، وہ سب کے سب ہر دسویں دن دو ہفتے دے کر اخبار ”ایمان“ پڑھیں تاکہ وہ سب اپنے وقتی حالات و خطرات سے آگاہ ہوں اور انہیں اپنے جماعتی

اقبال اور حیدر آباد

تالیف

نظر حیدر آبادی

اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ابھی بہت کچھ لکھا جاتا رہے گا۔ اقبال کے بعض پہلوؤں پر خاطر خواہ روشنی ڈالی جا چکی ہے، مگر ایسے پہلو بھی ہیں جو ابھی لکھنے والوں کی توجہ کا مرکز نہیں بن پائے ہیں۔ نظر حیدر آبادی کی تالیف ”اقبال اور حیدر آباد“ ایک ایسے ہی پہلو سے تعلق رکھتی ہے۔

حیدر آباد دکن عام شہروں کی طرح ایک شہر نہیں تھا۔ وہ ایک ایسا ثقافتی مرکز تھا جو نہ صرف دکن کے بسنے والوں کے لیے بلکہ جملہ مسلمانانِ ہند و پاک کے لیے ایک خاص اہمیت رکھتا تھا۔ حیدر آباد سے اقبال کے تعلق کو اُجاگر کر کے جناب نظر حیدر آبادی نے ایک اہم ادبی اور تاریخی خدمت انجام دی ہے اور اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ کیا ہے۔

قیمت : ۲۱ روپے

صفحات : ۲۳۲

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میٹروڈ روڈ، لاہور



ذرے ذرے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر
یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر
دفنِ نچھ میں کوئی فخر روزگار ایسا بھی ہے ؟
تجھ میں پنہاں کوئی موتی آبدار ایسا بھی ہے ؟

اس بند کے دوسرے شعر کے پہلے مصرعہ کی مخزن میں اشاعت کے وقت
شکل یہ تھی :

تیرے ہر ذرہ میں خوابیدہ ہیں شمس و قمر

(۶)

پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے اپنے مضمون ”غالب اور اقبال“ میں
زیر نظر نظم کے چار اشعار (۱) - فکرِ السان پر ۲ - تیرے فردوس
تخیل سے ۳ - نطق کو سونا ز ہیں ۴ - لطف گویائی میں تیری
ہم سہری) کے حوالے سے لکھا ہے :

”ان اشعار میں غالب کے کمالِ سخن کے عناصر اربعہ ہر زور دیا
گیا ہے یعنی تخیل ، فکر ، نطق اور رفعت پرواز . . . ایک ابتدائی نظم کی
محدود بساط میں اقبال نے غالب کے نمایاں شعری کردار کا جس جامعیت اور
ایجاز کے ساتھ احاطہ کیا ہے وہ خود اقبال کے ذہنی عمل کی غازی کرتا ہے“^۱

مزید برآں اس نظم سے اقبال کے نظریہ شعر کے ابتدائی نقوش سامنے
آتے ہیں۔ نظم کے مطالعہ سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ اقبال ادب
کے ایک ایسے منجیدہ ، زیرک اور ذہین طالب علم تھے جو مطالعہ کے
نتیجہ میں اپنی رائے مرتب کرتا ہے گویا اقبال کے نظریہ شعر کی اساس
۱۹۰۱ء میں متعین ہو چکی تھی۔ مختصر یہ کہ یہ نظم محض رسمی خراج
تحسین ہے نہ اس کی نوعیت صرف تائزاتی ہے۔ بلکہ اس میں علمی اور
تنقیدی اصولوں کی روشنی میں خصوصیاتِ کلامِ غالب کا بیان ہوا ہے۔
کیا تنقید کے لیے نثر کو ذریعہ بنانا ضروری ہے ؟ یہ ایک الگ سوال ہے
آپ اس پر غور کر سکتے ہیں۔

۱۔ نقشِ غالب ، اسلوب احمد انصاری ، غالب اکیڈمی نئی دہلی
اشاعت اول اکتوبر ۱۹۷۰ء ، ص ۷۵ یا نقشِ اقبال ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
نئی دہلی ص ۱۳۹، ۱۵۰

۱۰۔ اظہار پر قدرت

”کاغذی ہے پیرہن پر ہیکر تصویر کا“
(غزن)
تاب گویائی سے جنبش ہے لب تصویر میں
(بالک درا)

۱۲۔ لکر و تخیل میں ہم آہنگی

لطف گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشین

غزن میں اس شعر کا دوسرا مصرعہ یوں چھپا تھا :
ہو تصور کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشین

۱۳۔ لغمگی یا موسیقیت : غزن میں طبع ہونے والی نظم میں اس خصوصیت کا حامل کوئی شعر یا مصرعہ نہیں۔ معلوم ہوتا ہے یہ خصوصیت نظر ثانی کے وقت اقبال کے لیے جاذب توجہ بنی۔ خصوصاً درج ذیل شعر میں تشبیہ نے معنویت میں زیادہ زور پیدا کر دیا ہے۔

محفل ہستی تری بریٹ سے ہے سرمایہ دار
جس طرح ندی کے لغموں سے سکوت کو ہسار

۱۴۔ حافظ و سعدی سے مقابلہ

خندہ زن ہے غنچہ دلی گل شیراز پر
(غزن - بالک درا)

۱۵۔ کوئٹے اور غالب کا معنوی اشتراک

آہ ! تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
کشن ویر میں تیرا ہم نوا خواہیدہ ہے

۱۶۔ غالب کی عظمت

اے جہاں آباد ! اے گہوارۂ علم و ہنر
ہیں سراپا لالہ خاموش تیرے ہام و در

۳۔ فلسفیانہ پہلو

نیری کشتِ فکر سے اُگتے ہیں عالم سبز و وار
(ہالک درا)

۴۔ فلسفیانہ پہلو

معجز کلک تصور ہے و یا دیوان ہے یہ
یا کوئی تفسیر رمزِ نظرتِ انساں ہے یہ
(مخزن)

۵۔ قدرتِ بیان/منفرد اسلوب

شاہدِ مضمونِ تصدق ہے ترے انداز پر
(مخزن اور ہالک درا)

۶۔ فصاحت و بلاغت

لطق کو سو ناز ہیں تیرے لبِ اعجاز پر
(مخزن اور ہالک درا)

۷۔ ژرف نگاہی

آہ اے نظارہ آموزِ نگاہِ نکتہ ہیں
(مخزن اور ہالک درا)

۸۔ معنی آفرینی : مخزن میں شائع شدہ جو بند حذف کر دیا گیا تھا۔ اس کے درج ذیل ایک مصرعہ میں دیوانِ غالب کی زیرِ نظر خصوصیتِ بیان ہوئی ہے۔

نورِ معنی سے دل افروز سخنِ دالان ہے یہ

۹۔ مضمون آفرینی

تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار
(ہالک درا)

۱۰۔ زندگی کی ترجمانی

لغشِ فریادی ہے تیری شوخیِ تحریر کا
(مخزن)
زندگیِ مضمون ہے تیری شوخیِ تحریر میں
(ہالک درا)

خوبیوں اور فنی محاسن پر روشنی ڈالی ہے۔ انہیں ذیل میں مختلف عنوانات کے تحت اقبال کی نظم کے شعروں اور مصرعوں کے حوالے سے کسی تبصرہ کے بغیر مرتب کیا جا رہا ہے۔ تاہم نظم کے متن میں نظر ثانی کی بنا پر جہاں کہیں فرق واقع ہوا ہے۔ وہاں مخزن اور بانگ درا کے تقابلی متن درج کر دئے گئے ہیں۔ اب اقبال کی نظم کی روشنی میں غالب کے کلام کی خصوصیات ملاحظہ کیجیے۔

۱۔ غزل کی بلند پروازی

فکر انسان کو تری ہستی سے یہ روشن ہوا

ہے ہر مرغ تصور کی رسائی تا کجا

(مخزن ستمبر ۱۹۰۱)

فکر انسان پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا

ہے ہر مرغ غزل کی رسائی تا کجا

(بانگ درا)

۲۔ وحدت الوجود کا نظریہ

دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے

صورتِ روح رواں ہر شے میں جو مستور ہے

(مخزن ستمبر ۱۹۰۱ء ص ۳۹۱)

اصلاح اور ترمیم کے بعد بانگ درا میں دوسرا مصرعہ یوں ہے :

بن کے سوز زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

۱۔ سرود رفتہ مرتبہ غلام رسول مہر و صادق علی دلاوری میں یہ

مصرعہ یوں چھپا ہے۔

صورتِ روح و رواں ہر شے میں جو مستور ہے

(سرود رفتہ ص ۹۵)

(۵)

فیاض محمود کے اقتباس سے ظاہر ہے کہ یادگار غالب (کے بعد ۱۹۱۲ء تک کلام غالب پر کوئی تنقیدی کتاب معرض تحریر میں نہیں آیا ۔ علامہ اقبال کی نظم ستمبر ۱۹۰۱ء میں پہلی بار شائع ہوئی تھی ۔ غالب اور اقبال کے سلسلے میں بن نے اقبال پر غالب کے فیضان اور ادبی اثرات کا جائزہ لیا ہے ات ہمارے موضوع سے خارج ہے کہ اقبال غالب سے نفس مضمون بیان کے کن اسالیب اور پہلوؤں سے متاثر ہوئے اور غالب کو قرار دے کر اپنے شعری اسلوب کی تخلیق میں کیا مدد لی ؟ مضمون میں راقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ اقبال نے مرزا نظم لکھ کر غالب کی جن شعری خصوصیات کی نشاندہی کی ہے کے کلام کی تحسین اور تنقید کے سلسلے میں سنگ بنیاد کی حیثیت ۔ اور بعد کے ناقدین۔ غالب نے انہی خصوصیات کو بالمراحت ی مقالوں میں پیش کیا ہے ۔ غالب کے فکر و فن پر مشتمل مضامین کے مجموعی مطالعہ کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے ۔ کہ غالب پر شائع ہونے والی تحریروں میں تفصیلاً جو کچھ لکھا گیا ال کی نظم میں مجملہ بیان ہو گیا ہے ۔ نیز یہ کہ اقبال کی اس ن کی تنقیدی بصیرت کا پتہ چلتا ہے ۔ حالی کا ذوق ، مشرقیات کا مرہون منت ہے ۔ ان کے ہاں تنقیدی اصول انگریزی سے بالواسطہ اخذ کئے گئے ہیں ۔ اب اقبال کی خلتی استعداد اور ثابت کرنے کے لیے دلائل پیش کرنے ضروری نہیں رہے کیونکہ واقعہ ہے کہ اقبال نے انگریزی زبان و ادب کا مطالعہ درجہ ماہر اور قابل اساتذہ کی راہنمائی میں مکمل کیا تھا ۔ نصاب سے طری ذوق کی تسکین کے لیے انہوں نے جو ذاتی مطالعہ کیا وہ تراز ہے ۔ اس کے نتیجہ میں شاعری کے مختلف عناصر ترکیبی ان پر واضح ہوئی ۔ غالب پر ان کی نظم دیکھ کر پورے وثوق نا سکتا ہے کہ اگر علامہ اپنی تمام تر توجہ شاعری پر مرکوز ہو تو وہ شعر و ادب کے ایک بالغ نظر نقاد ہوتے ۔ اقبال نے گو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے کلام غالب کی جن معنوی

ہے اور ان میں ایسی نزاکتیں رکھی ہیں جن سے اکثر اساتذہ کا کلام خالی معلوم ہوتا ہے“^۱۔

”تنقید غالب کے سو سال“ کے دیباچہ میں سید فیاض محمود لکھتے ہیں :

” . . . اس کتاب کے مرتب کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ان سینکڑوں کتب اور مقالات میں سے ایسی نگارشات کا انتخاب کیا جائے ، جن سے قارئین کو یہ معلوم ہو سکے کہ غالب شناسی کن کن مدارج سے گذری . . .

جب اس وسیع مواد کا جائزہ لیا گیا تو معلوم ہوا کہ پہلی مقتدر کتاب جس میں مرزا کے کلام سے ناقدانہ الداز میں بحث کی گئی ہے ۔ آب حیات ہے جو ۱۸۸۰ء میں طبع ہوئی ۔ مگر مولانا محمد حسین آزاد کا انداز نقد و نظر تعصب سے خالی نہ تھا اور جو طرز آمیز اسلوب انہوں نے مرزا کے متعلق اختیار کیا اس سے نہ تو مرزا کی شخصیت اور نہ ہی ان کی شاعری کی خصوصیات اجاگر ہوئیں ۔ اس کے سترہ سال بعد یعنی ۱۸۹۷ء میں یادگار غالب طبع ہوئی ۔ اس میں مرزا کی شخصیت اور شاعری پر سیر حاصل بحث موجود ہے ۔ اس کے پندرہ سال بعد یعنی ۱۹۱۲ء میں صلاح الدین خدا بخش کا مضمون انگریزی زبان میں شائع ہوا ۔ محاسن کلام غالب کا سال اشاعت ۱۹۲۱ء ہے اور ڈاکٹر عبداللطیف کی انگریزی میں غالب پر کتاب ۱۹۲۸ء میں چھپی ۔ مگر غالب شناسی کا نیا دور دراصل شیخ محمد اکرام صاحب کی کتاب ”غالب نامہ“ مطبوعہ ۱۹۲۶ء سے شروع ہونا ہے ۔ اس کے بعد تنقیدات غالب میں تیزی سے اضافہ ہوا ۔ جو اب تک جاری ہے ۔ اگر ۱۸۶۹ء سے ۱۸۹۷ء تک کی مدت کو پہلا دور تصور کیا جائے تو ۱۹۲۵ء کو دوسرے دور کی حد فاصل قرار دینا مناسب ہو گا ۔ تیسرا دور ۱۹۲۶ء کا حال کا ہے ۔ اس میں غالب شناسی بہت سے مراحل سے گزری ہے اور غالب کے کلام اور فن پر بہت سے تنقیدی زاویوں سے بڑے بڑے فضلا نے بحث کی ہے^۲ ۔

۱۔ یادگار غالب ، حالی ، مجلس ترقی ادب لاہور ۔ ص ۱۶۸ ، ۱۶۹

۲۔ دیباچہ ، تنقید غالب کے سو سال ، سید فیاض محمود ، مطبوعات

یادگار غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۶۹ء ص ۱۸ ، ۱۹

”چونکہ فارسی زبان سے ملک میں عموماً اجنبیت ہو گئی ہے اس لیے ہم سے اگر کچھ ہو سکتا ہے تو صرف اس قدر ہو سکتا ہے کہ جہاں ضرورت دیکھیں ، مرزا کے کلام کی شرح بھی کرتے جائیں ۔ اس سے شاید یہ فائدہ ہو کہ مرزا کی قوت متخیلہ میں جو غیر معمولی اچک اور پرواز قدرت نے ودیعت کی تھی ، سمجھ دار آدمی اس کا کسی قدر اندازہ کر سکیں لیکن زبان اور بیان کی خوبی جو ایک وجدانی چیز ہے اور جس کے نقاد اور جوہری ملک میں کمیاب بلکہ نایاب ہیں ، اس کی نسبت صرف مرزا کا یہ فصیح و بلیغ شعر لکھ دینا کافی معلوم ہوتا ہے :

بیاورید گر این جا بود زبان دانے
غریب شہر سخن ہائے گفتنی دارد

”ہم اس مقام پر ان کی غزلیات میں سے زیادہ تر صاف صاف اور کسی قدر وہ اشعار بھی نقل کریں گے جن کے بغیر مرزا کی طرز تخیل اور ان کے شعر کی خصوصیت ظاہر نہیں ہو سکتی“۔^۲

”میر و سودا اور ان کے مقلدین نے اپنی غزل کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ جو عاشقانہ مضامین صدیوں اور قروں سے اولاً فارسی اور اس کے بعد اردو غزل میں بندھتے چلے آتے ہیں وہی مضامین یہ تبدیل الفاظ اور یہ تغیر اسالیب بیان عام اہل زبان کی معمولی بول چال اور روز مرہ میں ادا کئے جائیں ، چنانچہ میر سے لے کر ذوق تک جتنے مشہور غزل گو مرزا کے سوا اہل زبان میں گزرے ہیں ، ان کی غزل میں ایسے مضامین بہت ہی کم نکلیں گے جو اس محدود دائرے سے خارج ہوں ۔ ان کی بڑی کوشش یہ ہوتی تھی کہ جو مضامین (مضمون) پہلے متعدد طور پر بندھ چکا ہے ، وہی مضمون ایسے بلیغ اسلوب میں ادا کیا جائے کہ تمام اگلی بندشوں سے سبقت لے جائے ۔ ہر خدشہ اس کے مرزا نے اپنی غزل کی عمارت دوسری بنیاد پر قائم کی ہے ان کی غزل میں زیادہ تر ایسے اچھوٹے مضامین پائے جاتے ہیں جن کو اور شعراء کی فکر نے بالکل مس نہیں کیا اور معمولی مضامین ایسے طریقے میں ادا کئے گئے ہیں جو سب سے ترالا

۱۔ یادگار غالب ، حالی ، مجلس ترقی ادب لاہور - ص ۲۷۶

۲۔ ایضاً ص ۲۸۷

مرزا کے ابتدائی کلام کو سہل و بے معنی سمجھو یا اس کو اردو زبان کے دائرے سے خارج سمجھو ، مگر اس میں شک نہیں کہ اس سے ان کی ارجنٹیلٹی اور معمولی ایچ کا خاطر خواہ سراغ ملتا ہے ۔^۱

”گو ان کا ابتدائی کلام جس کو وہ حد سے زیادہ جگر کاوی اور دماغ سوزی سے سر انجام کرتے تھے ، مقبول نہ ہوا ، مگر چونکہ قوت متخیلہ سے بہت زیادہ کام لیا گیا تھا اور اس لیے اس میں ایک غیر معمولی بلند پروازی پیدا ہو گئی تھی ، جب قوت بمیزہ نے اس کی باگ اپنے قبضے میں لی تو اس نے وہ جوہر نکالے جو کسی کے وہم و گمان میں نہ تھے ۔“^۲

وہ فارسی نثر میں اور اکثر فارسی خطوط جن میں قوت متخیلہ کا عمل اور شاعری کا عنصر نظم سے بھی کسی قدر غالب معلوم ہوتا ہے ، نہایت کارش سے لکھتے تھے ۔^۳

”۔۔۔ اور قوت متخیلہ جو شاعری اور ظرافت کی خلاق ہے اس کو مرزا کے دماغ کے ساتھ وہی نسبت تھی جو قوت پرواز کو طائر کے سانہ“۔ دیکھئے اقبال نے بھی زیر تبصرہ نظم میں غالب کے تخیل کی بلند پروازی کا مضمون ہاندھا ہے ۔

فکر انسان پر تیری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے ہر مرغ تخیل کی رسائی تا کجا

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مخزن میں اس شعر کا دوسرا مصرعہ حسب ذیل افظوں میں شائع ہوا تھا :

ع ہے ہر مرغ تصور کی رسائی تا کجا

اگرچہ لفظ تصور کو تخیل سے بدلنے کے باوجود اصل مضمون برقرار رہتا ہے مگر اس سے حسن بیان میں اضافہ ہو گیا ہے جس سے محسوس ہوتا کہ شعر کی معنوی سطح متاثر ہوئی ہے ۔

۱۔ یادگار غالب ، حالی ، مجلس ترقی ادب لاہور ۔ ص ۱۶۳

۲۔ ایضاً ص ۲۴۷

۳۔ ایضاً ص ۱۶۶

۴۔ ایضاً ص ۲۵۳

ہاؤس میں علامہ اقبال کے اشغال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”۔۔۔ میں اس بورڈنگ ہاؤس میں چار سال رہا۔ ان میں سے تین سال ایسے تھے کہ اقبال بھی اس بورڈنگ ہاؤس میں مقیم تھے۔۔۔ ان سالہ صحبتوں میں خاص بات کیا تھی ؟ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اس وقت اتنا شعور ہی نہ تھا کہ اس زمانے کے اقبال میں زمانہ مابعد کے اقبال کو دیکھ لیتے۔ ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ ایک ذہین طالب علم جس نے شاعرانہ طبیعت پائی ہے ، اس کو مرزا غالب کی شاعری سے خاص ذوق بھی ہے اور غالب کے اسلوب بیان کی تقلید کا شوق بھی۔ وہ اگر شعر کا شغل کرتا رہا تو غالب کا سا لکھنے لگے گا۔ اور بہر حال اسی قسم اور اسی معیار کا ایک بن جانے کا۔ جیسے ہمارے یہاں کے شاعر ہوتے ہیں“

(۴)

اقبال کی غالب سے اس دلچسپی کے پیش نظر وٹوق سے کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے حالی کی یادگار غالب (جو ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی تھی) کا ، اس کتاب کی تاریخ اشاعت کے قریبی زمانے میں مطالعہ بھی ضرور کیا ہو گا۔ مولانا حالی کی تحسین غالب سے اقبال نے گہرا اثرات قبول کئے۔ اس کے مفصل ٹھوس اور خارجی شواہد تو موجود نہیں ہیں۔ البتہ ان کا سراغ اقبال کی غالب پر لکھی گئی نظم سے لگایا جا سکتا ہے۔ مولانا حالی نے یادگار غالب میں ”مرزا غالب کے کلام پر ربویو“ کے باب میں جن خصوصیات کا ذکر کیا ہے۔ انہیں اجالا تخیل کی بلند پروازی ، ظرافت ، اخلاق ، تصوف ، عاشقانہ مضامین ، شوخی ، حسن بیان اور جدت و ندرت سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں یادگار غالب کے درج ذیل اقتباسات توجہ طلب ہیں۔

”مرزا چونکہ معمولی اسلامیوں سے تابہ مقدور بچتے تھے اور شارع عام پر چلنا نہیں چاہتے تھے اس لیے وہ بہ نسبت اس کے کہ شعر عام فہم ہو جائے اس بات کو زیادہ پسند کرتے تھے کہ طرز خیال اور طرز بیان میں جدت اور نرالا پن پایا جائے۔“

جسے انہوں نے اپنی کتاب ”اقبال جادوگر ہندی نژاد“ شائع کردہ مکتبہ جامعہ نئی دہلی میں بطور ضمیمہ شامل کیا ہے۔^۱ اس میں ایک جگہ مولوی میر حس اور اقبال کے حوالے سے شیخ عبدالقادر نے لکھا ہے :

”۔۔۔ مولوی صاحب کی یہ عادت ہے کہ اگر کسی شاگرد کو ہونہار دیکھیں تو اسے معمولی درس تعلیم تک محدود نہیں رہنے دیتے بلکہ خارج از وقت مدرسہ اسے بعض دلچسپ اور مفید کتابوں پر عبور کرا دیتے ہیں۔ پس جب سید میر حسن جیسے استاد کو اقبال ما شاگرد مل گیا تو انہوں نے کوئی دقیقہ ان جوہروں کو چلا دینے میں جو قدرت نے طبیعت میں اسالت رکھے تھے اٹھا نہیں رکھا۔۔۔۔۔ سید صاحب کو بے شمار اچھے اچھے شعر اسانہ کے زبانی یاد ہیں۔ جو شعر وہ پڑھتے اقبال اسے لکھ لیتا اور یاد کر لیتا۔ دیوان غالب سباً ان سے پڑھا اور ناصر علی سرہندی کے دلاویز فارسی شعر بھی اس زمانے میں نظر سے گزرے۔“^۲

شیخ صاحب کے مضمون سے مولوی میر حسن سے اقبال کے سبقت دیوان غالب پڑھنے کے زمانے کا قطعی تعین تو نہیں ہوتا۔ تاہم اسے قیاساً اقبال کے انٹرنل کا امتحان پاس کرنے کے گرد و پیش کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات اہم ہے کہ شیخ عبدالقادر کے بیان کو اقبال کی بالواسطہ تائید حاصل ہے۔ کیونکہ یہ مضمون یقیناً اقبال کی نظر سے گزرا ہوگا۔

اقبال سکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے انٹرمیڈیٹ پاس کرنے کے بعد ۱۸۹۵ء میں لاہور آئے اور گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے کی کلاس میں داخلہ لے لیا۔ اقبال، کالج ہوسٹل میں مقیم رہے۔ یہاں ان کی غلام بھیک لیرنگ سے ملاقات ہوئی جو آخر دم تک قائم رہی۔ لیرنگ بورڈنگ

۱۔ اس مضمون کی تاریخی اہمیت کے پیش نظر اورینٹل کالج میگزین لاہور شمارہ مسلسل ۲۲۵ (اقبال نمبر) میں زیر نظر مضمون کی مکرر اشاعت کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۲۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، عتیق صدیقی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

نئی دہلی - ۱۹۸۰ء ص ۱۳۹، ۱۴۰

کے واسطے بھی اکسر ہے اور تہذیب اخلاق کے لیے بھی کامل اسناد (استاد)۔ صرف اخلاق یا طبعی یا علمی مضامین منتخب ہوئے ہیں۔ ہر ایک حصہ ۲۰۰ صفحے پر ہے قیمت فی جلد -/۸ روپے، بیس جلدوں سے زیادہ کے خریدار کو ۲۵ فیصدی رعایت ہے۔ میں جہاں تک خیال کرتا ہوں اس کورس کے ہونے اور کسی اردو کتاب کی ضرورت نہیں ہے چنانچہ اس دفعہ مضمون سرا وغیرہ جو امتحان مڈل میں آئے اس میں موجود ہیں میں سر رشتہ تعلیم کی خدمت میں گزارش کرتا ہوں کہ وہ اس کورس کو مڈل کی پڑھائی میں داخل کر دے۔

حصہ نظم : سودا - میر - درد - سوز - النسا - ناسخ - آتش - مومن - ذوق - غالب - امیر - امانت - نسیم - ظفر - آزاد - حالی - مرزا فیروز کے مؤلفات سے منتخب ہوا ہے۔ شروع میں شعرا کا ذکر بھی ہے۔ ماسٹر پیارے لال انسپکٹر حلقہ جالندھر اس حصے کی نسبت لکھتے ہیں کہ جس قدر میری نظر سے آج تک نظم کے کورس گزر چکے ہیں۔ یہ ان سب میں عمدہ ہے۔

حصہ نثر : آب حیات - نیرنگ خیال - آرائش محفل - بہار بیخزان - صحیفہ فطرت - سراج العروس - بنات النعش - توبۃ النصوح - محصذات - تہذیب الاخلاق - فسانہ آزاد - رسالہ دلکداز - عام معلموں کو اس کا پڑھانا ضروری ہے۔ راقم طالب علموں کا خیر خواہ۔ ۱۹۱۰ء

مندرجہ بالا طویل اقتباس زبانیہ طالب علمی میں اقبال کی غالب سے واقفیت کی سند کے طور پر پیش نہیں کیا گیا۔ بہر حال اس سے قیاس کرنا غلط نہ ہو گا کہ اقبال سکول میں مڈل کے درجہ میں تھے تو وہ غالب سے واقف ہو چکے ہوں گے۔ بعد کے شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ اردو کے متقدمین و متاخرین اساتذہ میں غالب نے ہی اقبال کو متاثر کیا۔ اقبال کے تعارف اور سوانح کے سلسلے میں اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق سب سے پہلا مضمون اقبال کے دوست شیخ عبدالقادر ایڈیٹر مخزن کا ہے جو رسالہ خدنگ نظر لکھنؤ کے شمارہ -۲۱۹۰ء میں شائع ہوا تھا اور عتیق صدیقی صاحب کی تلاش و جستجو کے نتیجہ میں دریافت ہوا ہے۔

پڑھائے کہ ذہین طالب علم فارسی ادبیات کی عظمت کا معترف ہو گا اور مزید مطالعہ کا شائق ۔۔۔ اس زمانے میں میر حسن نے نہ صرف اقبال کو فارسی ادبیات سے آگاہ کیا بلکہ عربی بھی پڑھائی اور ساتھ ہی مشرق حکمت ، تصوف اور فلسفہ کے رموز اس طرح ذہن نشین کیے کہ اسی زمانے میں اقبال کو اس سلسلے میں مزید جستجو اور تفحص کی چیلنج لگ گئی ۱ عابد صاحب کے اس بیان سے یہ اندازہ کرنا مشکل ہے کہ علامہ میر حسن نے اقبال کو فارسی نظم و نثر کے شاہکار کس عمر میں شروع کرائے اور کب یہ سلسلہ ختم ہوا ۔ یہ بھی معلوم نہیں کہ عابد صاحب کی اس رائے کا ماخذ مستند ہے یا وہ اس زمانے کے عام طرز تدریس کے پیش نظر محض قیاس سے کام لے رہے ہیں ۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اقبال میر حسن کے مشورے پر باقاعدہ سکاج مشن سکول میں داخل ہوئے تھے ۔ اور مختلف مدارج طے کرنے ہوئے اقبال نے مڈل کا امتحان ۱۸۹۱ء میں پاس کیا ۲۔ بہر حال اقبال کی اس ذہنی استعداد اور علمی و ادبی شوق اور غالب کی عام مقبولیت کے پیش نظر باور کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کو اسی زمانے میں کلام غالب سے واقفیت ہو چکی ہوگی ۔ اقبال کے سکول کے دلوں میں جو نصاب مروج تھا ۔ اس کا مراع نہیں لگ سکا ۔ البتہ اقبال جب مڈل کے درجہ میں تھے تو اردو کی جو کتاب مڈل کے طلباء کی ضرورت کے پیش نظر مرتب کی گئی تھی اور قیاس سے کہ عام سکولوں میں تجویز کی جاتی ہوگی ۔ اس میں دیگر اساتذہ کے ساتھ غالب کا کلام بھی شامل تھا ۔ پسہ اخبار گوجرانوالہ کی ۲۱ فروری ۱۸۹۰ء کی اشاعت میں ہفتہ وار ڈاک کے کالم میں ”مڈل کورس اردو“ کے عنوان سے ایک مراسلہ نگار لکھتا ہے :

”اس امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ امتحان مڈل میں اردو کا مضمون دندان شکن آتا ہے اور سر رشتہ کی طرف سے کوئی کورس مقرر نہیں ۔ اس ضرورت کے رفع کرنے کے لیے مولوی محمد فیروز الدین صاحب فیروز ڈسکوی مدرس اول فارسی ایم بی ہائی سکول سیالکوٹ نے ایک ایسا مڈل کورس دو حصوں نظم و نثر میں تیار کیا ہے جو زبان دانی

۱۔ شعر اقبال ، عابد علی عابد ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۵۹ء ، ص ۶۵

۲۔ روزگار فقیر ، فقیر سید وحید الدین ، حصہ اول ، ص ۳۴

دیوان میں وہاں ان کے معنی اور اشارے درج کر دئے۔ ممکن ہے ان کے ذہن میں یہ بات رہی ہو کہ بعد کو ان اشارات کو بڑھا کر شرح و بسط سے قلمبند کر لیں گے لیکن موت نے فرصت نہ دی اور ۱۳۱۱ھ یعنی ۱۸۹۳ء میں بعارضہ تپ دق ان کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد ان کے صاحبزادے محمد عبدالواحد نے یہی مختصر اشارات جمع کر کے ”وثوق صراحت“ کے تاریخی نام سے شائع کرا دیئے۔۔۔^۱

مالک رام مزید لکھتے ہیں کہ :

”صحیح معنوں میں سب سے پہلی شرح مولوی احمد حسن شوکت میرٹھی کی تھی جو اپنے آپ کو مجدد السنہ شرقیہ کہا کرتے تھے۔۔۔“^۲

یہ شرح حل کلیات اردو مرزا غالب دہلوی کے نام سے ۱۸۹۹ء میں شوکت المطابع، میرٹھ سے شائع ہوئی پھر حال مطالعہ غالب کے سلسلہ کی قابل ذکر کتاب حالی کی یادگار غالب ہے جو ۱۸۹۷ء میں مطبع ناسی کان پور سے شائع ہوئی۔

(۳)

غالب کے حوالے سے یہ وہ بس منظر تھا جس میں اقبال نے ولادت سے لے کر بلوغت تک کے مراحل طے کیے۔ اقبال کی ابتدائی تعلیم اور شہری و ادبی تربیت میں مولوی میر حسن کا بڑا ہاتھ ہے بقول سید عابد علی عابد۔۔۔ ”اس زمانے کے معمول کے مطابق شاہ صاحب (مولوی میر حسن) نے اقبال کو گلستان، بوستان، سکندر نامہ، انوار سہیلی اور تصانیف ظہوری کا درس دینا شروع کیا“۔۔۔ میر حسن شاہ نے۔۔۔ رسمی انداز تدریس سے قطع نظر کر کے یہ کوشش کی کہ اقبال کے دل میں فارسی ادب کا احترام پیدا ہو جائے اور نتیجتاً اس ذوق سلیم کی تربیت ہو جس کے بغیر مطالعہ بالکل بیکار اور بے اثر ہوتا ہے“۔۔۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سید میر حسن نے اقبال کو نثر، نظم کے یہ شاہکار اس طرح

۲۴۱۔ عیار غالب، مالک رام، دہلی، ۱۹۶۹ء ص ۲۶۵

۳۔ شعر اقبال، عابد علی عابد، بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۶۵

۴۔ ایضاً ص ۶۶

طبع دوم : مطبع دارالسلام ، (مطبع صادق الاخبار) حوض قاضی ،
دہلی ، مئی ۱۸۸۷ء^۱۔

طبع سوم : مطبع احمدی ، واقع شاہدرہ دہلی ، ۲۹ جولائی
۱۸۹۱ء^۲۔

طبع چہارم : مطبع نظامی ، کالجور جون ۱۸۶۲ء^۳۔
طبع پنجم : در ”نکارستانِ سخن“ (مرتبہ ظہیر دہلوی) ۱۳ اگست
۱۸۶۳ء۔

(۱) مطبع العلوم ، سینٹ مٹیفنز ، کالج دہلی ۔

(۲) مطبع احمدی واقع شاہدرہ ، دہلی ۔^۴

طبع ششم : مطبع مفید خلائق ، آگرہ ، ۱۸۶۴ء۔^۵

غالب کے دیوان اول طبع اول ۱۸۴۱ء کے چار برس بعد غالب کا
فارسی دیوان مطبع دارالسلام ، حوض قاضی دہلی ۱۸۴۵ء میں شائع ہوا۔^۶
کلیات غالب (فارسی) طبع اول مطبع نول کشور لکھنؤ سی ، جون ۱۸۶۳ء
میں شائع ہوا۔ غالب کے انتقال کے بعد سے اسیویں صدی کے اختتام تک
تیس برسوں میں بھی غالب کا اردو اور فارسی دیوان متعدد بار شائع ہوا
دیوان حالی پہلی بار ۱۸۹۳ء میں شائع ہوا جس میں ان کا مرثیہ غالب بھی
شامل ہے ۔ ”اسیویں صدی کی آخری دہائی میں غالب کے اردو دیوان
کی دو شرحیں بھی شائع ہوئیں ۔ مالک رام کے بقول :

”سب سے پہلی شرح ”وثوق صراحت“ کے نام سے ۱۳۱۳ھ (۱۸۹۵ء)
میں ۔۔۔ چھپی تھی ۔ یہ دراصل ان یادداشتوں پر مشتمل ہے جو مولوی
عبدالعلی والدہ دکنی نے اپنے تدریسی فرائض کے لیے اپنے نسخے پر لکھ
رکھی تھیں ۔ وہ نظام کالج میں بی ۔ اے طلبہ کو غالب کا اردو دیوان
پڑھاتے تھے ۔ انہوں نے جن مقامات کو شرح طلب خیال کیا ۔ اپنے نسخہ

۱ تا ۴۔ اشاریہ غالب ، ڈاکٹر سید معین الرحمن ، مطبوعات مجلس
بادکار غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور ، ۱۹۶۹ء ص ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ،
۸۰ ، ۸۱ (علی الترتیب)

۵۔ ایضاً ص ۸۳

۶۔ ایضاً ص ۳۵

جا کر بھی چین نہ لینے دیا اور مجبور کیا کہ وہ پھر کسی جسد خاکی میں جلوہ افروز ہو کر شاعری کے چمن کی آبیاری کرے اور اس نے پنجاب کے ایک گوشہ میں جسے سیالکوٹ کہتے ہیں دوبارہ جنم لیا اور مجد اقبال نام پایا۔“ ۱

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کی اس نظم سے بہتر گوئی اور منظوم خراج غالب کی نذر نہیں ہوا۔ یہ نظم صرف اقبال کی غالب سے عقیدت ہی کی مظہر نہیں ہے بلکہ اقبال کے تنقیدی شعور کی آئینہ دار بھی ہے۔ اس نظم کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال اپنی شاعرانہ زندگی کے آغاز میں بھی نہایت بالغ نظر اور پختہ تنقیدی رائے کے مالک تھے اگرچہ مرزا غالب پر اس نظم میں تنقید و تبصرہ علامہ کا مقصود نہ تھا۔ مگر اقبال نے خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے غالب کے کلام کی جن خصوصیات کی نشاندہی کی ہے۔ وہ اس نظم کے بعد پچھلے اسی برسوں میں شائع ہونے والے تحسین غالب پر مشتمل تنقیدی سرمائے کی بنیاد ہے۔ اس دعوے کے شواہد پیش کرنے سے پیشتر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی اس نظم کی اشاعت ۱۹۰۱ء تک کلام غالب کی اشاعتی رفتار اور ان کے کلام کی شرحوں اور تبصرہ پر مبنی کتب کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے۔

اقبال غالب پر زیر نظر نظم کی تخلیق سے کتنا عرصہ قبل مرزا سے متعارف ہو چکے تھے۔ اس بارے میں کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اقبال کے سن شعور تک پہنچنے کے وقت تک غالب ہندوستان کے شعر و ادب میں ایک روایت کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ غالب کی مقبولیت کا اندازہ ان کے کلام کی اشاعت کی رفتار کے مندرجہ ذیل جائزہ سے ہو سکتا ہے۔

غالب کی اولین مطبوعہ کتاب ان کا دیوان اردو ہے جو پہلی بار مطبع سیدالانوار سیدالمطامع، دہلی سے اکتوبر ۱۸۸۱ء میں شائع ہوا۔ ۲

-
- ۱۔ دیباچہ بانگ درا شیخ عبدالقادر، طبع ستمبر ۱۹۶۳ء، ص ۵
 - ۲۔ اشاریہ غالب، ڈاکٹر سید معین الرحمن، مطبوعات مجلس یادگار غالب، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱ (علی الترمذی)

ہوا ہے کہ اقبال سفر و حضر میں بالعموم دیوان غالب اپنے ساتھ رکھا کرتے تھے^۱۔

(۲)

کلام اقبال پر شعر غالب کے اثرات بڑے واضح اور نمایاں ہیں چنانچہ ۱۹۲۴ء میں بانگ درا شیخ عبدالقادر کے دیباچہ کے ساتھ شائع ہوئی۔ اس دیباچہ کا آغاز ہی ان الفاظ سے ہوتا ہے۔

”کسے خبر تھی کہ غالب مرحوم کے بعد ہندوستان میں پھر کوئی ایسا شخص پیدا ہوگا جو اردو شاعری کے جسم میں ایک نئی روح پھونک دے گا اور جس کی بدولت غالب کا بے نظیر تخیل اور لڑا انداز بیان پھر وجود میں آئیں گے اور ادب اردو کے فروغ کا باعث ہوں گے۔ مگر زبان اردو کی خوش اقبالی دیکھیے کہ اس زمانے میں اقبال سا شاعر اسے نصیب ہوا۔۔۔“^۲

شیخ صاحب غالب اور اقبال کے تعلق سے اتنے مسحور ہیں کہ اگلے پیرے میں بھی یہ ذکر جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں :

”غالب اور اقبال میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسد اللہ خاں غالب کو اردو اور فارسی کی شاعری سے جو عشق تھا۔ اس نے ان کی روح کو عدم میں

۱۔ علامہ اقبال ۲۱ جنوری ۱۹۴۵ء کو بھوپال پہنچے۔ علامہ اقبال کے قیام کا انتظام ’ریاض منزل‘ میں کیا گیا تھا۔ سر راس مسعود کے پرسنل سیکرٹری بمنون حسین خاں بیان کرتے ہیں کہ : ”۔۔۔ (رات کے) کھانے کے بعد میں علامہ اقبال کا کمرہ دیکھنے گیا تو۔۔۔ علامہ اقبال کے بستر پر دو کتابیں رکھی ہوئی تھیں۔ ایک مثنوی مولانا روم اور دوسری دیوان غالب، ملازم نے بتایا کہ ڈاکٹر صاحب سفر میں زیادہ تر ان کتابوں کو ساتھ رکھتے ہیں۔“

”اقبال اور بھوپال“ مؤلفہ صہبا لکھنوی اقبال اکادمی پاکستان

کراچی ۱۹۷۳ء ص ۵۵۔

۲۔ دیباچہ بانگ درا شیخ عبدالقادر، طبع ستمبر ۱۹۶۴ء، ص ۵

”تابادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بکدازم آبگینه و در ساغر افکم“^۱



بانگ درا کی تاریخ اشاعت ۱۹۰۷ء ہے۔ اس میں مخزنِ مستبر
ء میں شائع ہونے والی غالب پر نظم بعض تبدیلیوں کے ساتھ شامل
داغ پر نظم بھی بانگ درا کے پہلے دور کا حصہ ہے اس کتاب کے
ہی ظریفانہ کی سرخی کے تحت قطعات درج ہیں مندرجہ ذیل دو قطعات
الب کا تذکرہ دیکھیے :

”اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے“
غالب کا قول سچ ہے تو پھر ذکرِ غیر کیا؟
کیوں اے جناب شیخ سنا آپ نے بھی کچھ
کہتے تھے گعبہ والوں سے کل اہل دیر کیا

مہری امپریل کونسل کی کچھ مشکل نہیں
ووٹ تو مل جائیں گے پیسے بھی دلوائیں گے کیا؟
میرزا غالب خدا بخشے ، بجا فرما کئے
ہم نے یہ مانا کہ دلی میں رہیں ، کھائیں گے کیا؟



اقبال کی معرکہ الآرا تصنیف جاوید نامہ فروری ۱۹۴۲ء میں پہلی
انٹ ہوئی۔ انہوں نے فلکِ مشتری پر ارواحِ جلیلہٗ ”حلاج و غالب و
بن طاہرہ کو سرگرم سیر دکھایا ہے یہاں زندہ رود کی غالب سے بھی
تعلق ہے اور زندہ رود غالب بعض مسائل سے متعلق استفسار کرتا
ہے جبکہ ان مکالمات کی تشریح یا ان کا اندراج غیر ضروری ہے بہر حال
یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری سالوں تک غالب
مت کو خراجِ تحسین پیش کرتے رہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم

مہینے جاری رہا۔ ظاہر ہے یہ نوٹ بک^۱ اقبال کے پرائیویٹ علمی اشاروں notes پر مشتمل ہے۔ اس میں وہ ایک جگہ ہیگل، گوٹھے، ورڈز ورثہ اور بیدل کے ساتھ غالب سے استفادہ کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوٹھے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈز ورثہ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔۔۔ غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں۔۔۔“^۲

اس کے بعد اقبال کی مختلف شعری تصانیف میں، مختلف صورتوں میں، غالب کے حوائے نظر آتے ہیں مثلاً رموز یخودی ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔ اس کے دوج ذیل شعر :

حرف چوں طائر بہ پرواز آورد لغمہ را بے زخمہ از ساز آورد

کے حاشیہ میں اقبال نے ”مرزا غالب بہ تغیر الفاظ“^۳ کا جملہ لکھا ہے۔



پیام مشرق ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی، اس کی فصل نقش فرنگ کے ذیلی باب صحبت رفتگان (در عالم بالا) میں دنیا کے مختلف مشہور فلسفیوں شاعروں اور سیاستدانوں کے مکالمات پیش کیے گئے ہیں۔ شعرا کے عنوان کی ذیل میں بروننگ، ہائرٹن، غالب اور روسی کی زبانی ایک ایک شعر میں ان کے کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

یہاں غالب کہتے ہیں :

۱۔ یہ نوٹ بک ڈاکٹر جاوید اقبال نے جون ۱۹۹۱ء میں Stray Reflections کے نام سے شائع کرا دی اور اس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر افتخار صدیقی نے ”شذرات فکر اقبال“ کے نام سے دسمبر ۱۹۷۳ء میں شائع کیا۔

۲۔ شذرات فکر اقبال۔ مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال، ترجمہ ڈاکٹر

افتخار احمد صدیقی۔ مجلس ترقی ادب لاہور، طبع اول۔ ص ۱۰۵

۳۔ اسرار و رموز، بار پنجم ۱۹۵۹ء، ص ۱۶۸

کو عدن سے ایڈیٹر اخبار وطن لاہور کے نام اپنے مکتوب میں سفر کی روداد لکھتے ہوئے ایک جگہ تحریر کیا ہے -

” - - - شام کے قریب ہم اس قبرستان (درگاہ) سے رخصت ہونے کو تھے کہ میر نیرنگ نے خواجہ صاحب (حسن نظامی) سے کہا کہ ذرا غالب مرحوم کے مزار کی زیارت بھی ہو جائے کہ شاعروں کا حج یہی ہوتا ہے - خواجہ صاحب موصوف ہم کو قبرستان کے ایک ویران سے گوشے میں لے گئے جہاں وہ گنج معانی مدفون ہے - جس پر دہلی کی خاک ہمیشہ ناز کرے گی - حسن اتفاق سے اس وقت ہمارے ساتھ ایک نہایت خوش آواز لڑکا ولایت نام تھا - اس ظالم نے مرزا کے مزار کے قریب بیٹھ کر :

ع دل سے تیری نگاہ جگر تک اتر گئی

کچھ ایسی خوش الحانی سے گئی کہ سب کی سب طبیعتیں متاثر ہو گئیں بالخصوص جب اس نے یہ شعر پڑھا :

وہ بادۂ شیانہ کی سرمستیاں کہاں
اٹھیں بس اب کہ لذتِ خواب سحر گئی

تو مجھ سے ضبط نہ ہو سکا - آنکھیں پُر نم ہو گئیں اور بے اختیار لوح مزار کو بوسہ دے کر اس حسرت کدہ سے رخصت ہوا - یہ ماں اب تک ذہن میں ہے اور جب کبھی یاد آتا ہے تو دل کو تڑپا جاتا ہے -^۱



یسویں صدی کی پہلی دہائی اقبال کی علمی، ذہنی اور فکری زندگی کا پختہ دور ہے - ان سالوں میں اقبال ایک بلند پایہ علمی شخصیت کا مقام اور مرتبہ حاصل کر لیتے ہیں - اس دہائی کے آخری سال (۱۹۱۰ء) کی ۲۷ اپریل کو اقبال نے اپنے بعض منتشر اور گریزان، بلکہ گریزہا خیالات کو ایک نوٹ بک میں قلمبند کرنے کا سلسلہ شروع کیا جو چند

کم و بیش چھیس فارسی اور اردو کے اساتذہ کے اشعار بطور سند پیش کیے گئے ہیں۔ ان اساتذہ میں غالب بھی شامل ہے اور ان کے درج ذیل دو شعر اقبال نے سند کے طور پر پیش کیے ہیں اور دونوں مقام پر شاعر کا نام مرزا غالب علیہ الرحمۃ لکھا ہے :

بمے در فروغی کہ چون بر دمد زسپائے مے خوارہ نیر دمد

گہال گرمی معنی تلاش دید نہ ہوچہ
ہسان خار مرے آئینے سے جوہر کھینچ^۲

متذکرہ مضمون کے ڈیڑھ سال بعد رسالہ مخزن کا ”یادگار داغ“ نمبر اپریل ۱۹۰۵ء میں شائع ہوا۔ اس میں اقبال کی داغ پر نظم شامل ہے۔ جس کا پہلا شعر درج ذیل ہے اور اس میں غالب کی عظمت کا ذکر ہے :

عظمت غالب ہے ، اک مدت سے ہیوند زمیں
سہدی مجروح ہے شہر خموشاں کا مکین



اقبال کی مزار غالب پر حاضری ، ان کی زندگی کے مصدقہ اور ریکارڈ پر آنے والے واقعات میں سے ہے۔ اقبال جب اعلیٰ تعلیم کے لیے عازم انگلستان ہوئے تو وہ بمبئی جاتے ہوئے ۲ ستمبر ۱۹۰۵ء کو ایک دن کے لیے دہلی میں رکے اور اپنے احباب کے ہمراہ حضرت نظام الدین اولیا کی درگاہ پر گئے جہاں اقبال نے اپنی نظم ”التجائے مسافر“ حضرت محبوب الہی کے مزار مبارک کے سرہانے بیٹھ کر پڑھی^۳۔ اقبال نے ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء

بہر حال اس مضمون کی مصدقہ تاریخ اشاعت بمطابق مخزن ، اکتوبر ۱۹۰۳ء ہے۔ مخزن کے علاوہ دیکھیے۔ ذکر اقبال مؤلفہ مولانا عبدالمجید سالک ، ص ۲۸ ، زلدہ رود حیات اقبال کا تشکیلی دور از ڈاکٹر جاوید اقبال ص ۹۶۔ مفکر پاکستان مؤلفہ محمد حنیف شاہد ، ص ۱۰۱۔

۱-۴- رسالہ مخزن ، شمارہ اکتوبر ۱۹۰۳ء ، ص ۳۳ ، ص ۳۶
۲- مطالعہ اقبال ، مرتبہ گوہر نوشاہی ، بزم اقبال لاہور

۳-۲۷

ن پر ”تنقید ہمدرد“ نے بعض اعتراضات کیے تھے۔ جن کا اسی کے تحت اقبال سے پنجابی کے قلم سے مخزن ستمبر ۱۹۰۳ء میں جواب وا۔ اقبال نے بھی ایک مضمون میں متذکرہ عنوان کے تحت (رسالہ پور کے شمارہ اکتوبر ۱۹۰۳ء) ”تنقید ہمدرد“ کے اعتراضات کا لکھا۔ اس مضمون میں لغت اور فن شعر کی کتابوں کے علاوہ

۱۔ اقبال کا محولہ بالا مضمون مندرجہ ذیل کتابوں میں مکرر شائع ہوا
 گر ان تینوں مجموعوں میں اس مضمون کی تاریخ اشاعت کا حوالہ یوں ہے ، (مخزن اکتوبر ۱۹۰۲ء) ، جو درست نہیں ہے ۔

- ۱۔ مضامین اقبال مرتبہ تصدق حسین تاج ، ۱۹۰۳ء
- ۲۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی ۱۹۰۳ء
- ۳۔ مقالات اقبال (مع اضافے) مرتبہ سید عبدالواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی ۔ بار دوم ۱۹۸۲ء

اقبال پر کام کرنے والے اہل قلم کے پیش نظر عام طور پر پہلے دو رہے ہیں ۔ وہ بہ وجوہ مخزن کے بجائے ان مجموعوں سے استناد ، حوالہ دینے اور استفادہ کرنے پر مجبور ہیں لہذا وہ زیر نظر ن کا حوالہ دیتے وقت مقالات اقبال کے مرتبین کی غلطی کا اعادہ کر ہیں ۔ مثال کے طور پر دیکھیے :

- ۱۔ سرگذشت اقبال مؤلفہ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ، ص ۵۵
- ۲۔ دقائے راز ، سوانح حیات حکیم الامت حضرت علامہ اقبال ، از سید لظیر نیازی ، ص ۲۸۳ - ۲۸۲
- ۳۔ اقبال کا ذہنی ارتقاء مؤلفہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ، ص ۱۵
- ۴۔ اقبال کی اردو نثر از ڈاکٹر عبادت بریلوی ، ص ۸۴
- ۵۔ کتابیات اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ، ص ۲۴
- ۶۔ تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ، ص ۳۴۲ ۔ ہاشمی صاحب کی یہ تالیف ان کے ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے ۔ اس کتاب میں مقالات اقبال کا تنقیدی مطالعہ کرتے ہوئے بھی زیر نظر غلطی ان کی گرفت میں نہیں آئی دیکھیے کتاب ہذا ، ص ۳۳۸ - ۳۴۰

معجزہ کلک تصور ہے و یا دیوان ہے یہ
یا کوئی تفسیر رمز فطرت انساں ہے یہ
فازش موسیٰ کلامی ہائے ہندوستان ہے یہ
اور معنی سے دل افروز سخن داناں ہے یہ
نقش فریادی ہے تیری 'شوخی' تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

جب کہ ہانگ درا کی اشاعت کے موقع پر مندرجہ بالا بند حذف کر کے درج
ذیل نیا بند شامل کیا گیا ہے :

عفل ہستی تری برہم سے ہے سرمایہ دار
جس طرح لدی کے نغموں سے سکوت کو ہسار
تیرے فردوس تقیل سے ہے قدرت کی بہار
تیری کشت فکر سے اگتے ہیں عالم سبزہ وار
زلدگی مضمحل ہے تیری شوخی تحریر میں
تاب گویائی سے جنبش ہے لب تصویر میں

اس نظم کے دو سال بعد، اقبال نے ایک مضمون میں غالب کو
فارسی اور اردو کے مستند امانتہ سخن کی صف میں شامل کیا ہے۔ اس
مضمون کا پس منظر یہ ہے کہ اگست (۱۹۰۳ء) کے "اردوئے معلیٰ"
میں ایک مضمون "اردو زبان پنجاب میں" کے عنوان کی ذیل
میں "تنقید بمدرد" کے قلم سے شائع ہوا^۱۔ اس میں اقبال اور ناظر کی

۱۔ یہ مصرعہ باقیات اقبال (بار دوم و سوم) اور سرود رفتہ (مرتبہ
سلام رسول مہر و صادق دلاوری)، میں نقل کرتے وقت مرتبین سے غلطی
سرزد ہو گئی ہے۔ باقیات (ص ۲۸۲) اور سرود رفتہ (ص ۹۵) کے مطابق
مخزن میں زیر نظر مصرعہ یوں طبع ہوا تھا۔

ع نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا

مخزن کے مطابق رخت سفر (جنوری ۱۹۵۲ء، ص ۸) اور کلیات اقبال
مرتبہ مولوی محمد عبدالرزاق، حیدر آباد دکن (۱۳۴۳ ہجری، ص ۵۴)،
میں زیر نظر مصرعہ میں 'کس کی' کے بجائے 'تیری' ہے۔

۲۔ رسالہ مخزن لاہور، شمارہ ستمبر ۱۹۰۳ء، ص ۱۷

تنقید غالب میں اقبال کا حصہ

مدتی جاوید

(۱)

غالب ان چند شخصیات میں سے ہیں جنہیں علامہ اقبال نے اپنی زندگی کے ہر دور میں خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اقبال نے غالب کو ہلکے طور پر سب سے پہلا خراج تحسین ۱۹۰۱ء میں ایک اردو نظم کی صورت میں ادا کیا۔ یہ نظم ’مرزا غالب‘ کے عنوان سے، رسالہ مخزن لاہور کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ بانگ درا کی ترتیب اور اشاعت کے وقت اس نظم کو مجموعہ میں شامل کیا گیا۔ اور یہ اقبال کے پہلے اردو مجموعہ کلام کی چوتھی نظم قرار پائی۔ مولانا غلام رسول مہر مطالب بانگ درا میں اس نظم کے تمہیدی نوٹ میں لکھتے ہیں :

”..... اس کا کوئی بند حذف نہ کیا گیا لیکن نظر ثانی میں بعض جگہ ترمیم کر دی گئی۔ اقبال نے ابتدائی دور میں جن شاعروں کے کلام سے بہ طور خاص استفادہ کیا۔ ان میں غالب سب سے پہلے آتا ہے اور یہ نظم اس کی بارگاہ میں ایک ایسا گراں بہا خراج ہے جو کوئی دوسرا شاعر پیش نہ کر سکا“ ۱۔

مولانا مہر کی رائے اس نظم کے بندوں کے بارے میں پوری سچائی کی حامل نہیں ہے۔ مخزن میں اس نظم کی طباعت کے مطابق دوسرے بند کی شکل یہ ہے :

۱۔ مطالب بانگ درا، غلام رسول مہر، کتاب منزل لاہور،

اشاعت اول ص ۸

کتابیات

(۱) اقبال - ارمغانِ حجاز - کپور آرٹ ہرلنگ ورگس لاہور - نومبر

۱۹۳۸ء

(۲) اقبال - اسرار خودی - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۱۵ء

(۳) اقبال - بال جبریل - تاج کمپنی لیمٹڈ ، لاہور - جنوری ۱۹۳۵ء

(۴) اقبال - ہانگِ درا - ممتاز علی اینڈ سنز لاہور - ستمبر ۱۹۳۴ء

(۵) اقبال - ہانگِ درا - شیخ مبارک علی تاجر کتب لاہور - مارچ

۱۹۳۰ء

(۶) اقبال - پیام شرق - شیخ مبارک علی لاہور - [سٹی ۱۹۲۳ء]

(۷) اقبال - جاوید نامہ - شیخ طاہر الدین الارکلی لاہور ، فروری

۱۹۳۲ء

(۸) اقبال - جاوید نامہ - شیخ مبارک علی تاجر کتب ، لاہور ، فروری

۱۹۳۷ء

(۹) اقبال - رموزِ بے خودی - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۱۸ء

(۱۰) اقبال - زبورِ عجم - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۲۷ء

(۱۱) اقبال - ضربِ کلیم - کتاب خانہ طلوعِ اسلام لاہور - جولائی ۱۹۳۶ء

(۱۲) اقبال - کلیاتِ اقبال ، اردو - شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ،

۱۹۷۳ء

(۱۳) اقبال - مسافر - کتاب خانہ طلوعِ اسلام لاہور - ۱۹۳۴ء

(۱۴) بشیر احمد ڈار (مرتب) - انوارِ اقبال - اقبال اکادمی پاکستان

کراچی ، مارچ ۱۹۶۷ء

(۱۵) رفیع الدین ہاشمی ، ڈاکٹر - تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی

مطالعہ - اقبال اکادمی پاکستان لاہور ، ۱۹۸۲ء

(۱۶) فرمان فتح پوری ، ڈاکٹر - تحقیقی و تنقید - نمر کتاب گھر

کراچی ، ۱۹۷۷ء

(۱۷) روزنامہ ”جنگ“ لاہور ، یکم اکتوبر ۱۹۸۱ء

(۴)

یہی آدم ہے سلطان بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
لہ خود ہیں، نے خدا ہیں، نے جہاں ہیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا

(۵)

ادم عارف لسم صبح دم ہے
اسی سے ریشہ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب آئے میسر
شہانی سے کلیمی دو قدم ہے

جد ۴ اقبال

مندرجہ بالا رقعات کے حوالے سے یہاں دو باتوں کی طرف مختصراً اشارہ کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ اول : علامہ اقبال نے اپنے جن اشعار کو ”رباعیات“ قرار دیا ہے، وہ رباعی کے مخصوص اوزان میں نہیں، اس لیے بعض اہل نقد کے نزدیک انہیں ”رباعیات“ کے بجائے قطعات کہنا چاہیے۔ (دیکھیے ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا مضمون : ”کچھ تحقیقات کے بارے میں“ در : ”تحقیق و تنقید“، ص ۱۵۲ - ۱۶۸)

دوم : ”کلیاتِ اقبال“، اردو (شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء) کی کتابت کے موقع پر مذکورہ رباعیات یا قطعات کو غزلوں سے علیحدہ کر کے ایک الگ حصے میں ”رباعیات“ کے زیر عنوان جمع کر دیا گیا ہے۔ مناسب ہوتا کہ غزلیات و رباعیات کی وہی ترتیب برقرار رکھی جاتی، جو پرویں رقم کے کتابت کردہ نسخوں میں ہے، کیونکہ غزلیات و رباعیات (یا قطعات) کی یہ ترتیب علامہ اقبال کے حسب ہدایت تھی، اور ان کی وفات کے بعد اسے نظر انداز کرتے متین اقبال کی ترتیب میں کسی طرح کی تبدیلی جائز نہیں۔

۱۔ اس آخری رباعی کے لیے کسی غزل کے آخر میں جگہ نہ نکل سکی، اس لیے یہ آگے چل کر نظام ”دفعہ“ کے اختتام پر بیچ جانے والی جگہ (ص ۱۲۵) دج کی گئی۔

درج نہیں کی۔ مہربانی کر کے جب پہلا حصہ ختم ہو جائے، تو سب کا سب میرے پاس ارسال کریں، تاکہ میں دیکھ لوں کہ رہائیاں کہاں کہاں درج ہوئی ہیں۔ آپ کے لکھنے کی رفتار بہت مست ہے۔ ۲۶ یا ۲۷ سطر ہومیہ اوسط ہے۔ اگر یہ حال رہا تو کتاب مشکل سے ختم ہوگی۔ میرے خیال میں آپ کو کم از کم ایک کاپی روز لکھنی چاہیے، یہ کوئی مشکل کام نہیں۔^۱

محمد اقبال

(۱)

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر
شریکِ زمرہ لا یحزنون کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحبِ جنوں کر

(۲)

یہ لکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرق نہیں مرگِ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
اگر ہزار ہو اپنی کرن سے

(۳)

خرد واقف نہیں ہے ایک و بد سے
بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے
خرد ہزار دل سے، دل خرد سے

۱۔ ۲۶، ۲۷ سطر تقریباً پانچ صفحات بنتے ہیں۔ علامہ اقبال،
ہرویہ رقم کی اس رفتار کار سے مطمئن نہ تھے، اور چاہتے تھے کہ کم از کم
آٹھ صفحات (ایک کاپی) روزانہ لکھے جائیں۔

(۱)

وہی اصل مکان و لامکان ہے
مکان کیا شے ہے ؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے ، کیا بتائے
اگر ماہی کہے ، دریا کہاں ہے

(۲)

کبھی آوارہ و بے خانماں عشق
کبھی شاہِ شہاں نوشیرواں عشق
کبھی میدان میں آتا ہے زرہ پوش
کبھی عربان و بے تیغ و سناں عشق

(۳)

کبھی تنہائیِ گہوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایہٴ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیر شکن عشق

چند اقبال

(۴)

ذیل کا رقمہ چند یوم بعد کا ہے ، اندازاً ۲۰ ، ۲۱ ستمبر کا — اس
میں اُس چوتھی رباعی (عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر) کے علاوہ ، جس
کا وعدہ ۱۷ ستمبر کے رقمے میں کیا گیا تھا ، مزید چار رباعیاں بھیجی
گئیں ، جو بالترتیب صفحہ ۲۶ ، ۲۸ ، ۳۲ اور ۱۲۵ پر درج کی گئیں ۔

جنابِ کاتب ،

میں اس سے پہلے شاید چار رباعیاں^۱ بھیج چکا ہوں ۔ باغِ آج بھیجنا
ہوں ، کل نو رباعیاں ہوئیں ، مگر ان میں سے آپ نے ابھی تک ایک بھی

۱۔ جو پہلے دو رقعات میں مذکور ہیں ۔

ساتھ ارسال کی کہ اسے صفحہ ۱۶ پر لکھ دیا جائے۔ یہ واقعہ اسی سلسلے میں ہے :

[ستمبر ۱۹۳۴ء]

جناب پروین رقم صاحب ،

صفحہ ۱۶ پر جو جگہ رباعی کے لیے خالی ہے ، وہاں مندرجہ ذیل رباعی لکھیے :

گرم تیرا کہ ہے جوہر نہیں میں غلامِ طغرل و سنجر نہیں میں
جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن کسی جمشید کا ساغر نہیں میں
مہدی اقبال

(۲)

”بالِ جبریل“ کی کتابت شدہ تیسری کاپی (صفحات ۷۱-۷۲) واپس کرتے ہوئے ، اس رقمے کے ذریعے علامہ نے تین رباعیات ارسال کیں۔ غالباً اس وقت مزید کوئی رباعی موجود نہیں تھی ، اور فوری طور پر موزوں بھی نہ ہو سکی۔ چوتھی رباعی (عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر) بعد میں بھیجی گئی ہوگی۔

۱۷ ستمبر [۱۹۳۴ء]

جنابِ کاتب ،

اسید ہے کہ جو رباعی میں نے آپ کو ارسال کی تھی ، وہ آپ نے صفحہ ۱۶ پر لکھ دی ہوگی۔ اس کاپی میں (جو واپس کر رہا ہوں) چار جگہیں خالی ہیں ، ان کو بھی پُر کرنا ہے ، اس واسطے مندرجہ ذیل تین رباعیاں بھیجتا ہوں۔ ان کو بھی اس کاپی میں لکھ دیں۔ اس خط کا جواب لکھیں ، جو جگہیں اور خالی رہ جائیں ، ان کے لیے اور رباعیاں بھیجوں گا ، کیونکہ خالی جگہ پُری معلوم ہوتی ہے۔

وجہ ہے کہ متذکرہ بالا تینوں مجموعوں کی دوسری اشاعتوں کی کتابت پرویں رقم ہی سے کرائی گئی۔ ان میں سے ”جاوید نامہ“ کی کتابت وہ مکمل نہ کر سکے۔ طبع دوم (فروری ۱۹۳۷ء) کے دو سو صفحات ان کے قلم سے ہیں۔ باقی صفحات غالباً ابن پرویں رقم نے لکھے۔

علامہ اقبال اپنے مجموعوں کی کتابت اپنی لگرائی میں خصوصی ہدایات کے تحت کرائے تھے۔ ابتدا میں یہ ہدایات ناشر کے توسط سے دی جاتی تھیں^۱۔ بعد ازاں براہ راست خوش نویس کو ہدایات دیتے۔ ذیل کے تین رقعات، اقبال نے اسی سلسلے میں پرویں رقم کے نام تحریر کئے۔

یہ رقعات ”ہالِ جبریل“ کے پہلے ایڈیشن کی کتابت کے موقع پر لکھے گئے۔ ان پر سنہ درج نہیں۔ تاریخ (۱۷ ستمبر) صرف دوسرے رقم سے ہے۔ ”ہالِ جبریل“ کی کتابت ۹ ستمبر ۱۹۳۷ء کو شروع ہوئی تھی^۲ اس اعتبار سے یہ تینوں رقعات ۱۹۳۷ء کے ہیں۔ پہلا رقم ۱۴، ۱۵ ستمبر کا ہے۔ دوسرا ۱۷ ستمبر کا اور تیسرا رقم اواخر ستمبر کا معلوم ہوتا ہے۔ تینوں رقعات علامہ اقبال میوزیم، جاوید منزل لاہور میں محفوظ ہیں۔

(۱)

علامہ اقبال نے ”ہالِ جبریل“ کے مسودے کے ساتھ کاتب کو بعض رباعیات بھی دی تھیں، تاکہ جن غزلوں کے آخر میں جگہ بچ جائے وہاں رباعیات لکھ دی جائیں۔ جب پہلی دو کاپیاں (۱۶ صفحات) کتابت ہو کر ان کے پاس آئیں، تو غزل نمبر ۷ (دگرگوں ہے جہاں . . .) کے اختتام پر جگہ بچ گئی تھی، چنانچہ انہوں نے ایک رباعی اس ہدایت کے

۱۔ ملاحظہ کیجیے اقبال کے تین رقعات بنام شیخ مبارک علی مشمولہ ”انوارِ اقبال“، ص ۱۷۱-۱۷۳۔

یہ رقعات ”پیامِ مشرق“ طبع دوم کی کتابت کے سلسلے میں لکھے گئے۔ بشیر احمد ڈار کا یہ قیاس درست نہیں کہ یہ طبع اول کی کتابت سے متعلق ہیں، کیونکہ ”نوردہ“ طبع اول میں موجود نہیں، دوسری اشاعت میں شامل کیا گیا۔

۲۔ تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص ۲۹۔

عبدالمجید خوش لوئیس نے اپنے فطری میلان طبع اور اپنی محنت و شوق کے سبب بہت جلد خطاطی سیکھ لی اور باقاعدہ کتابت کرنے لگے۔ انہوں نے میرزا امام ویردی (وفات : ۱۸۸۸ء) کے کتبوں اور قطعات کے تتبع میں خط نستعلیق میں مہارت ہم پہنچائی۔ اپنے خاندانی اسلوب خط اور امام ویردی کے طرز نگارش کی آئینہ کاری سے عبدالمجید نے ایک خاص اسلوب پیدا کیا، جسے اُس دور کے خوش نویسوں کے ہاں غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ بعض روایات کے مطابق نوآموز، ان کے لکھے ہوئے اشتہار دیواروں سے اُتار لے جاتے اور انہیں سامنے رکھ کر خطاطی کی مشق کرتے۔ بقول سید انور حسین نفیس رقم : ”یہ حقیقت ہے کہ اس دور کا ہر چھوٹا بڑا خطاط، ہرویں رقم کے اسلوب نستعلیق سے کسی نہ کسی درجے میں متاثر ہے۔“۔ اپنے دور کے اس بے مثل خطاط نے ۴ اپریل ۱۹۳۶ء کو لاہور میں انتقال کیا۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ ”رموز بے خودی“ (طبع اول، ۱۰ اپریل ۱۹۱۸ء) علامہ اقبال کی وہ پہلی کتاب ہے، جسے ہرویں رقم نے کتابت کیا (اب وقت تک وہ ”ہرویں رقم“ نہیں ہوئے تھے۔ اس لیے کتاب پر نام ”عبدالمجید“ لکھا ہے۔ انہوں نے اپنے نام کے ساتھ ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ ”ہرویں رقم“ لکھنا شروع کیا۔ ”بانگ درا“ کے تیسرے ایڈیشن (مارچ ۱۹۳۰ء) پر پہلی بار عبدالمجید کے ساتھ ”ہرویں رقم“ نظر آتا ہے۔ بعد ازاں ”پیام شرق“ [مئی ۱۹۳۳ء] ”بانگ درا“، ”بال جبریل“، ”مسافر“ (۱۹۳۴ء) اور ”ارمغانِ حجاز“ (نومبر ۱۹۳۸ء) کے پہلے ایڈیشنوں کی کتابت بھی ہرویں رقم نے کی، البتہ ”ضربِ کلیم“، ”زبورِ عجم“ (۱۹۳۷ء) اور ”جاوید نامہ“ (فروری ۱۹۳۷ء) کے اولین ایڈیشن بعض دوسرے خوش نویسوں کے قلم سے ہیں۔ غالباً ہرویں رقم کی علالت، یا ان ایام میں لاہور میں ان کی غیر موجودگی کے سبب ایسا ہوا، ورنہ علامہ اقبال کے نزدیک وہ لاہور کے سب سے بہتر کاتب تھے۔

۱۔ ایک خط میں لکھتے ہیں : ”عبدالمجید کاتب . . . میرے نزدیک لاہور میں سب سے بہتر ہے۔“ خطوطِ اقبال بنام یکم گرامی، ص ۱۶۔ تاہم اقبال سے منسوب یہ قول بے بنیاد ہے کہ : ”ہرویں رقم میرے اشعار کی کتابت نہیں کریں گے، تو میں شاعری ترک کر دوں گا۔“ (”جنگ“ لاہور، یکم اکتوبر ۱۹۸۱ء)

علامہ اقبال کے غیر مطبوعہ رقعات

بنام پرویں رقم

ربیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال اپنے شعری مجموعوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلے میں خاصے اہتمام سے کام لیتے تھے۔ ”اسرار خودی“ (۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء) اور ”رموز ے خودی“ (۱۰ اپریل ۱۹۱۸ء) حکیم نقیر محمد چشتی نظامی کی لکرائی اور اہتمام سے شائع ہوئیں۔ ”ہانگِ درا“ (ستمبر ۱۹۲۳ء)، ”ہالِ جبریل“ (جنوری ۱۹۳۵ء) اور ”غربِ کلیم“ (جولائی ۱۹۳۶ء) کے پہلے ایڈیشنوں کے ناشر بھی علی الترتیب ممتاز علی اینڈ سنز لاہور، تاج کمپنی لمیٹڈ لاہور اور کتب خانہ طلوعِ اسلام لاہور تھے، مگر بعض تجربات کے پیش نظر انہوں نے، بعد ازاں اپنی جملہ تصانیف کی طباعت و اشاعت کا کام لاہور کے معروف ناشر شیخ مبارک علی کے سپرد کر دیا تھا۔ شعری مجموعوں کی کتابت بالالتزام وہ خود کراتے، پھر کاپیوں کی تصحیح کے بعد انہیں ناشر کے سپرد کر دیتے۔ ”اسرار خودی“ کے پہلے ایڈیشن کی کتابت منشی فضل الہی مرغوب رقم نے کی، اس کے بعد اقبال نے شعری مجموعوں کی کتابت کے لیے عبدالمجید کاتب (بعد ازاں پرویں رقم) کا انتخاب کیا۔ اس وقت کاتب موصوف کی عمر صرف اٹھارہ برس تھی۔

منشی عبدالمجید کا تعلق ایمن آباد ضلع گوجرانوالہ کے ایک خطاط گھرانے سے تھا۔ ان کے والد مولوی عبدالعزیز اور دادا مولوی پر بخش ایمن آبادی بھی معروف خوش نویس تھے۔ عبدالمجید ۱۹۰۱ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کی، پھر فارسی کی بعض کتابیں پڑھیں۔ خوشنویسی کی طرف فطری میلان دیکھ کر مولوی عبدالعزیز نے انہیں لاہور کے ایک نامور خطاطِ مستعلیق حافظ نور احمد کے سپرد کر دیا۔

اقبال بحیثیت مفکر تعلیم

از

پروفیسر بختیار حسین صدیقی

زیر نظر کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ ”مقاصد تعلیم“، ”طریقہ تعلیم“، ”مثالی دارالعلوم کا تصور“ اور روایت، تغیر اور تعلیم کے بعد پانچویں باب میں اقبال کے نظریہ تعلیم کا ابدیت، اصولیت، ترقی پسند تعلیم اور تعمیر نو کے مغربی نظریات سے مقابلہ کیا گیا ہے۔ چھٹے باب میں ۱۹۷۷ء میں مکہ معظمہ میں منعقد ہونے والی فرسٹ ورلڈ کانفرنس آن مسلم ایجوکیشن کو احیائے اسلام کی تحریک کے لیے ایک نیک شگون بتایا گیا ہے جس کا برصغیر پاک و ہند میں آغاز اقبال کے عالمی امن کے اس پیغام سے ہوا جو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو، لاہور سے نشر ہوا۔ ساتویں اور آخری باب میں نمو کے تصور کا کاسینوس، روسو، ہسٹالوزی اور فروبل کے تعلیمی افکار پر اثر سے بحث کی گئی ہے اور اس کے بعد ”جسمانی اور روحانی نمو“ کی حیثیت سے اقبال کے تصور تعلیم کی وضاحت کی گئی ہے۔

قیمت : ۳۷ روپے

صفحات : ۲۱۹ + ۸

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - سیکرٹری روڈ، لاہور

چوتھی یاد : میں اور رسید طارق مرحوم جاوید منزل گئے ۔ علامہؒ آرام کرسی پر لٹکی اور بنیان پہننے حقہ پی رہے تھے ۔ ہم قالین پر بیٹھ گئے کسی صاحب سے فرما رہے تھے کہ انفرادی ایفو جب اپنی صلاحیتوں اور ممکنات کو مکمل طور پر اجاگر کر لینا ہے تو لافانی ہو جاتا ہے ۔ وہ سپر ایفو (Super Ego) میں جذب نہیں ہوتا بلکہ ہم آپسک ہو جاتا ہے اور وہ اپنی تقدیر کا ہمار خود بن جاتا ہے ۔ بات پیچیدہ تھی ۔ کچھ ہلے پڑی مگر زیادہ تر اوپر سے گزر گئی ۔ اکادمی کے موجودہ ناظم سے جو علامہؒ کے شیدائی ہیں ، اس کے مضمرات پر ایک لیکچر سن لیں گے ۔

پانچویں یاد : علامہؒ کے وصال کی خبر سن کر جاوید منزل پہنچا ۔ ”مومن کے لبوں پر تبسم دیکھا“ فقیر کے ”روزگار“ کے ”سرآمد“ ہونے اور دوسرے ”دانائے راز“ کے آنے یا نہ آنے کی الجھن لیے لاکھوں سوگواروں میں شامل ہو گیا ۔ اس یاد میں ایک اور واقعہ محفوظ ہے ۔ رشید طارق کے بڑے بھائی جو پریس برانچ میں ملازم تھے فرط غم سے نڈھال ہو کر پورچ میں بے سدھ ہو کر گر پڑے ، انہیں پانی پلایا ، سنہالا دیا تو اٹھ کھڑے ہوئے ۔ جب علامہؒ کو آخری آراستہ کی طرف لے جا رہے تھے تو میرے بزرگ راجہ حسن اختر مرحوم نے مجھے گہا ”مقصود کیا تمہیں اس سانچے کی المناکی کا صحیح ادراک ہے “ تمہیں کچھ پتہ بھی ہے کہا ہو گیا ہے “ ۔ کچھ یوں چاہتے تھے کہ زمین و آسمان شق ہو جائیں اور فطرت بھی اس مسبب واقعے پر نوحہ گناہ نظر آئے ۔ حکیم احمد شجاع جو اپنی منفرد ذات میں ایک ادارہ بلکہ تحریک تھے ۔ بڑے ڈرامائی الداز میں ہزاروں سال کے بعد پیدا ہونے والے دیدہ ور کے وصال پر فصیح و بلیغ اردو میں یہ بتا رہے تھے کہ ”متاع عقل و دانش آج اللہ والوں کی لٹ گئی ہے“ ۔

یوں ہم نے حکم الامت کو سطوت مغلیہ کے جلال و جلال کی مظہر اور ”خندنگ آخریں“ اورنگ زیب عالمگیر کی تعمیر کے دامن میں است مسلمہ کے دوسرے ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ کے ”نئے نواز“ کو لئے سفر پر روانہ کیا ۔ اور یہ سوچتے ہوئے لوٹے کہ :

عمر بیا بر خویش می پھیدد جود
تایکے نے تاب جاں آید فرود

ہا دے نرسیدی خدا چہ لے جوئی
 زخود گریختہ آشنا چہ مے جوئی
 دو قطرہ خون دل است آتہ مشک می لا مد
 تو اے غزالِ حرم در خطہ چہ مے جوئی

اب جب بھی اس خستہ و ریختہ عمارت کے قریب سے گزرتا ہوں تو یہ یاد لہک کر ذہن اور روح کو سیراب و سرشار کر دیتی ہے۔

تیسری یاد : اکبری دروازہ کے باہر ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۲ء کے درمیانی دور میں مسلم لیگ کا جلسہ تھا۔ علامہؒ صدر تھے۔ ڈھیلی ڈھالی سفید پگڑی۔ سفید ہی شلوار اور قمیض۔ کھلے گلے کا لائبا کوٹ اور کالی گرگابی۔ ڈائس پر مجھے واضح طور پر سید امجد علی اپنی طرفہ دار پگڑی وں خوبصورت جوانی کی وجہ سے یاد ہیں۔ غالباً راجہ غضنفر علی مرحوم بھی طویل رنگ دار طرے اور اونچے کلاہ سے مزین موجود تھے۔ میں پنڈال میں دوستوں کے ہمراہ موجود تھا۔ تاثیر صاحب نے ڈھولٹ لیا اور اشارے سے بلایا۔ ہدمزہ ہو گیا کہ شاید کوئی ایسا کام سپرد نہ کر دیں کہ باہر جانا پڑے۔ بات کچھ اور تھی۔ شو منے قسمت باز ہے نصیب علامہؒ کے پانچ چہ شعر کا کر جلسے کا اختتام کرنے کو کہا۔ پہلا شعر تھا۔

نہیں منت کشی تاب شنیدن داستان میری
 خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

گھبرا گیا۔ علامہؒ کا کلام۔ وہ خود ہی صدر جلسہ اور اجتماع اتنا برکزیدہ۔ کیا کرتا۔ سب نظریں مجھ پر جمی ہوئی تھیں۔ انکار کی جرأت نہ ہوئی۔ روسٹرم کا سہارا لے کر کھڑا ہو گیا۔ کہنیاں اس پر جما لیں۔ ٹالگوں کو روسٹرم کے ہائیوں نے سنبھالا دیا۔ ادھ کھلی آنکھیں اشعار پر رکھیں۔ علامہؒ قریب ہی دائیں طرف کرسی پر تشریف فرما تھے۔ اشعار ترنم سے پڑھے۔ علامہؒ کی لابی ”ہوں“ ایک دو دفعہ سنائی دی۔ پڑھ کر لڑکھڑاتا ہوا دوستوں کے پاس پہنچا۔ دھڑام سے کرسی پر گر گیا۔ ہوجھا کہہ کہسے رہا۔ پتہ چلا کہ بہت اچھا رہا یقین نہیں آتا تھا۔ شاید گھبراہٹ میں گلے میں غیر معمولی گھیرنا آ گئی ہو گی اب وہ مجرہ میری زندگی کا حسین اور معزز ترین کارنامہ ہے۔

بھی کر دیا کہ شیخ عبدالقادر مرحوم میر مشاعرہ ہوں گے۔ ایک طویل ”ہوں“ کے ساتھ ہماری سفارت کی ناکامی کا فیصلہ سنا دیا گیا۔ ہم دونوں کو اس انکار سے ایک الجھانی سی تسکین ہوئی۔ کیا یہ خنک بختی کم تھی کہ یوں شرفہ ملاقات تو نصیب ہوا۔ دامن چھاڑ کے خوش و خرم واپس آ گئے۔ تاثیر صاحب کو اس انکار پر نہ کوئی اچھٹا ہوا اور نہ دکھ۔

شیخ عبدالقادر مرحوم ادبی اور ثقافتی محفلوں کی صدارت بڑی خندہ پیشانی سے قبول کر لیا کرتے تھے۔ نظامی مرحوم تھوڑے سے شرارت بھی تھے۔ جب صدارت زیر غور آئی تو شک گزرا کہ شیخ صاحب منصروفیت کی وجہ سے کہیں انکار نہ کر دیں۔ نظامی نے کہا یہ ناممکن ہے۔ وہ تو ہاروں کی توقع میں دعوت پر ہی گردن آگے کر دیتے ہیں۔

مشاعرہ ہوا۔ صدر اور شعرائے کرام قالمیوں پر تکمیل کے سہارے ہراجان تھے۔ طارق مرحوم شمع بردار تھے۔ گلوریاں پیش ہوئیں۔ شعراء نے شمع کی مدہم روشنی میں۔ پیکدانوں کو اکثر استہمال کرنے کے بعد مطلع سے مقطع تھا۔ ”سبحان اللہ“۔ ”مکرر ارشاد“ پر بار بار داد وصول کی۔ نمایاں داد شیخ صاحب مرحوم کی تھی جو اظہارِ تحسین کے لیے ہاتھ بھی بلند کرتے تھے اور شعر دہراتے تھے۔ ابتدا میں نے ترنم سے اسی مستعار غزل سے کی اور خوب داد وصول کی۔ یہ تھی اس دور کے لاہور کی ایک جھلک جو اب ”زندہ باد“ اور ”مردہ باد“ کے نعروں میں کھو گیا ہے۔

دوسری یاد : ایس۔ پی۔ ایس کے ہال جس کی موجودہ حالت پر کسی ادارے کا بے رحمی میں چالان ہونا چاہیے، کپے بکاپے مشاعروں اور جلسوں کے لیے چنا جاتا تھا۔ علامہؒ ایک مشاعرے کے صدر تھے۔ ڈھیلی ڈھالی سفید پگڑی کھلے کپے کا لالبا کوٹ سفید شلوار اور سیاہ گرگبی لباس میں شامل تھے۔ غالباً ۱۹۳۱ء تا ۱۹۳۳ء کا درمیانی دور تھا۔ دھندلی سی یاد باقی ہے۔ فرمایا میری صحت اجازت نہیں دیتی کہ شاعروں کو باہر آؤں لیکن منتظمین کے اصرار پر آنا پڑا۔ مشاعرہ لاہور کے عزائتی ہنگامہ پرزور اسلوب کے برعکس وہ نہایت سہجہانہ طور پر ختم ہوا۔ اصرار ہوا کہ علامہؒ بھی کچھ عطا فرمائیں۔ ارشاد ہوا :

قلم برداشتہ غزلیں لکھ کر تین چار ہناؤں شعراء کے حوالے کر دیتے تھے جو عرض کیا ہے سے مقطع تک ایک ایک کر سنایا کرتے تھے اور بڑی بہادری سے جھک جھک کر اور کورٹش بجا لا کر داد وصول کرتے تھے۔ میں بھی ان ”دلاور دروزوں“ میں سے ایک تھا اور مزید ستم یہ تھا کہ میں ہی ترمیم سے مشاعرے کا اختتام کرتا تھا۔ ہمارے ایک مرحوم دوست ہلا کے سینہ زور تھے۔ ایک ایسی ہی غزل میں شعر تھا۔

تجھے وہم ہوا ہے مجھے کیوں اٹھا رہا ہے۔ میری جائے سجدہ ہے
یہ تیرا نقش ہالین ہے۔ اس شعر پر بہت داد ملی۔ بعد میں ستم بالائے ستم یوں ہوتا کہ وہ اکثر ہم سے بھی اس شعر پر اپنا حق سمجھ کر داد وصول کرتے رہے۔

یادوں کی بھول بھلیاں میں بات ذرا بڑھ گئی ہے۔ ذکر قالین مانگتے کا تھا۔ ان دنوں اس گھر کے آگے کشادہ دالان تھا۔ سڑک سے کھر واضح نظر آتا تھا۔ اب تو دور ایک کونے میں سہما ہوا اور دہکا ہوا ہے۔ ہمیں فوراً شرف باریابی حاصل ہو گیا۔ اس درگاہ میں کسی ”حاجب و درباں“ کی ضرورت نہ تھی۔ طلباء کے لیے رسائی بہت بھلی تھی۔ مرحوم ’لنگی اور بتیان‘ پہنے حقہ پی رہے تھے۔ قالین لٹھے ہوئے دیواروں کے ساتھ پڑے ہوئے تھے۔ ہم نے لگجانی ہوئی نظروں سے انہیں دیکھا اور دل ہی دل میں خوش ہوئے کہ چلو قالین بغیر کسی اکھاڑ بچھاڑ کے مل جائیں گے۔ کافی دیر تک تو ہم اس ”دہدہ“ قلندری“ سے مہیوت رہے۔ زبانیں کنگ تھیں حرف مدعا کیسے کہتے۔ علامہؒ نے ایک دو دفعہ حقے کی کڑکڑ کے ساتھ لابی ہوں کی اور ہماری طرف متوجہ ہوئے۔ مرحوم طلباء سے بے انتہا شفقت اور مروت سے پیش آتے تھے۔ غالباً اسی بنا پر تاثیر صاحب نے حالانکہ وہ خود ”بیباک زبان و بیان“ کے مالک تھے۔ ہمیں قالین مانگنے کے لیے بھیجا تھا۔ اب پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ ان کی عظمت کے جلال و جمال سے آگاہ تھے ان کی محفل میں کیوں ”نفس گم کردہ“ ہو کر رہ جاتے تھے۔ ہماری محبت اور عقیدت اس وقت تک ان کی لازوال اور بے کراں عظمت کو محیط نہ تھی۔ اس لیے ہم ایک کوئہ گستاخی کے مرتکب ہو سکتے تھے۔ میں تو دیوہر کی تصویر بنا بیٹھا رہا۔ نطاشی مرحوم نے ’رک رُک‘ کر عرض مدعا کر ہی دی اور استدعا کو موثر بنانے کے لیے یہ اضافہ

کچھ یادیں

سلطان مقصود

کبھی کبھار جب ذہن زیادہ رنگ آلود ہو جاتا ہے تو اسے صقل کرائے کے لیے حضور مرزا منور میں چلا جاتا ہوں۔ وہاں غالب، بیدل، علامہ کے علاوہ ہندو ازم، پاکستان اور اسلام پر سیر حاصل گفتگو ہو جاتی ہے یا بقول مرزا صاحب پیتھالیس سنٹ کا پیرڈ ہو جاتا ہے۔ دقت یہ ہے کہ موصوف آج کل دو کشتیوں کے کھوٹے پار ہیں ”عرقاب محبت کا اللہ لکھیاں ہو“۔ انہیں ملنا ہو تو اتنے مجھے سے اتنے مجھے تک یہاں ہوتے ہیں اور پھر اتنے مجھے سے اتنے مجھے تک وہاں ہوتے ہیں اور اکثر ہوتے کہیں بھی نہیں۔ آپ محنت کر کے ہاں، وہاں تک چلے جائیں تو پتہ چلتا ہے کہ ابھی ابھی ریڈیو یا ٹیلی ویژن والے انہیں اغوا بالجبر یا بالرضا کر کے لے گئے ہیں۔

ایک دن ایک عزیز کی ضد پر بالآخر انہیں وہاں یعنی اقبال اکادمی میں ڈھونڈ ہی لیا۔ اکادمی کا دفتر اس گھر میں ہے جہاں کبھی علامہ سے مجھے شرف ملاقات ہوا تھا۔ ذکر کیا تو مرزا منور صاحب نے چند کتابیں عنایت کیں اور حکم دیا کہ اس ملاقات کی روئداد لکھو۔ میں نے فیصلہ کیا کہ جستہ جستہ جو یادیں بھی ماضی کے دھندلکے سے ابھرتی ہیں وہ لکھ دوں۔ تو سنئیے :

پہلی یاد : اس صدی کے تیسرے دہے کی بات ہے کہ مرحوم تاثیر نے ایک فرسی شاعرے کے لیے علامہؒ سے ایرانی قالین مالگنے کے لیے مجھے اور مرحوم محمود محمود نظامی کو بھیجا۔ اہل زبان کی تقلید میں ایسے شاعرے ہوا کرتے تھے۔ قالین بچھ جاتے تھے۔ گاؤں لکھیے اک جاتے تھے۔ طشتی میں گلابیاں شعرائے کرام کو پیش ہوتی تھیں۔ کلام شمع کی روشنی میں بڑھا جاتا تھا۔ ایسے شاعرے اکثر طرحی ہوتے تھے۔ تاثیر مرحوم

لہا جو لاخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوسوں کا ضمیر^۱

غلامی کیا ہے؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا^۲

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دلیا میں فقط مردانِ حر کو آنکھ ہے بینا^۳
چنانچہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسلام کے دو عظیم سپوت ایک دوسرے
سے کتنی مماثلت رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کا چہرہ نہیں ہے۔

۱۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۴۷۸

۲۔ ایضاً ص ۳۱۶

۳۔ ایضاً ص ۴۱۶

کہ جب لوگوں کی ہمت ہو جاتی ہیں تو توالہ و تناسل کا سلسلہ ہی کم ہو جاتا ہے اور یہ بھی غلامی کی نشانیوں میں سے ہے^۱۔ غلامی کو پیدا کرنے میں شخصی حکومت کا بھی بڑا دخل ہے۔ جب تک سب مل کر حکومت کو قائم رکھنے میں کوشش کرتے ہیں وہ قائم رہتی ہے مگر جب کوئی آمر ظلم کرنے لگتا ہے تو لوگ اس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور یوں وہ قوم غلامی کے گڑھے میں جا گرتی ہے^۲۔ غلامی کو علامہ اقبال بھی پسند نہیں کرتے اور ان تمام چیزوں سے بھی نفرت کرتے ہیں جو غلامی کو پیدا کرتی ہیں یا غلامی کی پیدا کردہ ہیں۔

اے کہ غلامی سے ہے روح تری مضطرب
سینہ سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام^۳

نے نصیب مارو کثر دم نے نصیب دام و دو
ہے فقط محکوم قوموں کے لئے مرگ اہل^۴

بدن غلام کا سوز عدل سے ہے محروم
کہ ہے مرور غلاموں کے روز و شب یہ حرام^۵

لیض قطرت نے تجھے دیدہ شاہیں بخشا
جرم میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش^۶

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بدہ حر کے لئے جہاں میں فراغ^۷

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۱۵۵

۲۔ ایضاً ص ۱۷۴

۳۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۶۷۷

۴۔ ایضاً ص ۶۲۱

۵۔ ایضاً ص ۶۶۲

۶۔ ایضاً ص ۵۴۷

۷۔ ایضاً ص ۵۴۵

بہادری اور سخت کوشی قوموں کی ترقی کا باعث ہے جہاں ان میں
عاشی اور آرام پسندی پیدا ہوتی وہ زوال کا شکار ہو گئیں :

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر اسم کیا ہے
شمسیر و سنان اول ، طاؤس و رباب آخر

یہ شعر ابن خلدون کے افکار کا عکس ہے ۔ ابن خلدون کے مقدمہ
میں یہ اقتباس ملاحظہ ہو ۔

”ہدویت شجاعت کا سبب ہے ۔ اس حقیقت کے بموجب وحشی اقوام
شجاعت و بہادری کی دینی ہوتی ہیں اور ان میں زبردست غلبہ کی طاقت
ہوتی ہے جس کے ذریعے جب چاہتی ہیں غیر اقوام سے اقتدار کی ہاک
چھین لیتی ہیں بلکہ ان میں بھی سرور و ایام سے فرق آتا رہتا ہے ۔ جب
کبھی یہ سر سبز و شاداب مقامات میں جا بستے ہیں اور ناز و نعمت میں
دن گزارنے لگتے ہیں تو تبدیلی مقام سے جس قدر ان کی وحشت میں کمی
آتی ہے اسی قدر ان کی شجاعت گھٹتی ہے اور ہدویت میں کمی آتی ہے ۔
۔۔۔ یہی حال عرب کے تمام قبائل کا رہا ہے کہ وہ جس قدر ناز و نعمت اور
عیش و عشرت سے قریب تر ہو گئے اسی قدر دوسروں سے ہٹتے چلے گئے“^۱

ابن خلدون نے یہ بھی بتایا ہے کہ عیش و عشرت کے لوازمات
میں کلاب یعنی طاؤس و رباب بھی شامل ہے جب کوئی ملک انتہائی ترقی
کے بعد تنزل کی طرف رخ کرتا ہے تو اس وقت اس کو فروغ حاصل ہوتا
ہے^۲ اس طرح عیش پرستی کا ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے کام نہ
کیا جائے اور کام کرنے کے لئے بلازم رکھ لئے جائیں یوں اپنا بوجھ
دویروں پر ڈال کر انسان عاجز اور کمزور ہو جاتا ہے^۳ اور کمزوری
اس کو دوسروں کا دست نگر ہی نہیں بناتی بلکہ ایک دن آتا ہے کہ
غلامی کا طوق اس کے گلے میں ڈال دیتی ہے ۔ غلامی میں قوموں کی
ہمت ہست ہو جاتی ہے ۔ ابن خلدون نے ایک عجیب بات یہ لکھی ہے

۱۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۴۴۴

۲۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۱۳۵-۱۳۶

۳۔ ایضاً ص ۲۷۶

۴۔ ایضاً ص ۴۱۳

(الف) یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے لہذا اس کا قیام واجب ہے۔

(ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے۔

(ج) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

آخری نظریہ خوارج کا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے یعنی وہ اس معاملے میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں جن کی رائے یہ تھی کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے۔۔۔ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ قاضی ابوبکر باقلانی نے جب اپنے زمانے کے احوال و ظروف کو دیکھا تو خلیفہ کے لیے قرشیت کی شرط ضروری نہیں ٹھہرائی؟ باقلانی کہتا ہے قریش کے ہاتھ میں اب کوئی طاقت نہیں لہذا بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اسی کو امام تسلیم کر لیا جائے۔ بعینہ ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے لاجواب ہو کر کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا جسے بین الاقوامی اسلام کا گو ایک دہندلا سا مگر پہلا تصور ٹھہرانا چاہیے اور جواب ایک حقیقت بنتا نظر آ رہا ہے“

باقلانی کے حوالے سے علامہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ ابن خلدون سے ہی لیا ہے۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ اسے عوام کی حمایت حاصل ہو لہذا اس نے جمہوریت کے لئے بھی سنگ بنیاد رکھ دیا تھا۔ علامہ اقبال بھی اس نظریہ سے اتفاق کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے جو دوسری شرائط بیان کی ہیں علامہ اقبال کو ان سے بھی اتفاق ہے اور یہ تمام خصوصیات ان کے مرد مومن میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ابن خلدون نے حکمران کے لئے شجاع اور بہادر ہونا بھی لازمی قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمت اور دلیری کے بغیر کاروبار خسروی چلایا ہی نہیں جا سکتا۔ علامہ اقبال نے اس شعر میں ان خصوصیات کا ذکر بطور خاص کیا ہے :

سبق بھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

پر پہنچا ہے جہاں وہ موجودات میں سمیز کرتا ہے اور عارف حقیقی کا یہی مقام ہے پھر ہر سرید کو مقام جمع پر ضرور پہنچنا ہوتا ہے اور یہ اس کے لئے سخت گھاٹی ہے کیونکہ اکثر و بیشتر کو وہیں ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ان میں توفیق نہیں ہوتی کہ عرفان حقیقی کا درجہ پائیں اور ہم اس مقام میں وحیت مطلقہ کے سمندر میں غواسی کرتے رہتے ہیں۔^۱

ابن خلدون کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگائیں کہ وہ بات جو شیخ احمد سرہندی حضرت مجددانف ثانی کے فلسفہ کی بنیاد ہے انہوں نے اسے ان سے بہت پہلے بیان کر دیا تھا۔ بعد میں حضرت مجددانف ثانی نے انہیں خیالات کو زیادہ تفصیل اور شرح سے بیان کیا ہے۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ابن خلدون اور امام ربانی سے متفق ہیں اور حالت جمع کی بجائے حالت توفیق کے قائل ہیں۔

علامہ ابن خلدون کے نزدیک حکمران کو خلیفہ یا امام کہا جا سکتا ہے اس کے لئے انہوں نے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں یعنی علم عدالت، کفایت اور سلامتی حواس و اعضا۔ وہ امام کے لئے قریشی النسب ہونا ضروری خیال نہیں کرتے^۲۔

اس طرح مختلف ممالک میں خلافتیں قائم ہو سکتی ہیں مگر ان سب کا ایک ہی مرکز کی طرف رجحان ہو گا کیونکہ سب کی بنیاد اسلام ہی ہو گا۔ ترکوں نے ابن خلدون کے اسی نظریہ کے تحت مرکزی خلافت سے انکار کیا تھا۔ علامہ اقبال نے ابن خلدون کے اس نظریہ کو اپنے خطبے الاجتہاد والاسلام میں موضوع بحث بنایا ہے وہ لکھتے ہیں۔

”بہر حال ترکی نقطہ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے ہمیں ابن خلدون یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی مومخ سے رجوع کرنا چاہیے۔ ابن خلدون نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”مقدمہ“ میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کئے ہیں :

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۶۵۔

۲۔ ایضاً ص ۱۹۸۔

کے پہنچ کی ضرورت کا اعتراف ہے لیکن اس کا قدم ابھی اس اکتشاف سے آگے نہیں بڑھا کہ صوفیانہ مراتب شعور کی خصوصیات کیا ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال اور مشاہدات کی تحقیق عملی پہنچ پر کی جائے۔“

علامہ ابن خلدون نے حلاج کے انا الحق کو ابتدا کی حالت کہا ہے ان کے نزدیک صوفیا پر ایک حالت جمع طاری ہوتی ہے جب وہ ہر چیز کو خدا کے مقابلے میں غائب سمجھتے ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر وہ حالت تفریق پر آتے ہیں جب سب چیزیں اپنا وجود الگ الگ برقرار رکھتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ اس طرح انہوں نے حضرت مجدد الف ثانی کی طرح وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا ہے مگر انہوں نے وحدت الشہود کی اصطلاح استعمال نہیں کی لیکن ستاروں والی مثال سے اپنی بات کی وضاحت امام ربانی ہی کی طرح کی ہے۔

”اس کی مثال ناہم سونے والے سے دیتے ہیں کہ جب وہ سو جاتا ہے تو اس کے حواس معطل ہو جاتے ہیں۔ ان کے تعطل سے سارے محسوسات مع تفصیل اس کے سامنے سے ہٹ جاتے ہیں۔ ہاں جب خیال بروئے کار آتا ہے تو محسوسات میں پھر تفصیل پیدا کر لیتا ہے اب جاگنے پر مدرکات پھر بحال ہو جاتے ہیں تو محسوسات مع تفصیل پھر لوٹ آتے ہیں یہی معنی صوفیا کے اس قول کے ہیں کہ موجودات و ہمیہ اور موہوم ہیں۔ مرغی ابن دہقان کے کلام کا جو کچھ خلاصہ ہے وہ یہی ہے لیکن ہمارے نزدیک ابن دہقان کا تفہیل عقل و قیاس سے گرا ہوا ہے اس لئے کہ ہم سفر میں ایک شہر کو چھوڑ جاتے ہیں اور وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے مگر پھر بھی ہم کو اس کے وجود پر یقین کامل ہوتا ہے اس طرح آبیان یا ستارے یا اشیا جو ہم سے غائب ہیں ہم کو ان کے وجود کا یقین ہے تو پھر اس کا نظریہ کہاں صحیح رہا۔ قطع نظر اس کے تاخرین صوفیا میں بے محققین اس کے قائل ہیں کہ سالک اپنے مقامات سے یک مقام جمع پر بھی پہنچتا ہے وہاں پہنچ کر اس کو وحدت مطلقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے پھر یہاں سے ترقی کر کے آگے بڑھتا ہے تو مقام فرق

تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی وہ اس کا بین ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے گو یہ صرف ابن خلدون تھا جس نے اس سلسلے میں عملی نہج پر قدم اٹھایا^۱

علامہ اقبال پہلے خطبے میں بھی ابن صیاد کا ذکر کرتے ہوئے ابن خلدون کو یوں داد دیتے ہیں۔

”یہ ابن خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلعم کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا جس کو آج کل نفوس تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پروفیسر میکڈانلڈ لکھتے ہیں ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار بڑے دلچسپ ہیں۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹرولیم جیمز کی کتاب ”مشاہدات مذہب“ کی گونا گونی گو بہ نظر استحسان دیکھتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور جائزہ نہایت ضروری ہے۔ بالاین ہمہ ایسا کوئی موثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے تحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے ورانے عقل تعینات سے ہے“^۲

اور حسین بن منصور حلاج کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”حلاج کا گزر جن احوال سے ہوا ان میں ابتداً تو اگرچہ کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جائے لیکن جب یہی احوال پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں۔ ابن خلدون نے مدت ہوئی محسوس کر لیا تھا کہ ان مراتب کی تحقیق کے لئے کسی ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے جو فی الواقع موثر ہو۔ جدید نفسیات کو بھی اگرچہ اس قسم

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۹۵-۱۹۶

۲۔ Variety of Religious Experiences - ۲

۳۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۵-۲۶

شت گش رہتے ہیں اور جب تک ذات باری تعالیٰ کی طرف سے اشارہ نہ مل جائے کسی چیز کی حقیقت کے بارے میں زبان لٹے۔“^۱

ابن خلدون نے کشف کو تنقید کا موضوع بنایا ہے اور اس نے اور جانچنے کی کوشش کی ہے۔ وہ یہ نفسیاتی نکتہ سمجھتے ہیں کہ ریاضت اور مشاہدہ سے اپنے اندر بڑی قوت پیدا کر لیتا ہے۔ یہ شخص حاصل کر سکتا ہے مگر مرد مومن وہ ہے جو اس کو دلیکی کے لئے استعمال میں لائے چنانچہ وہ سحر اور معجزہ کا فرق نہ ہونے رقم طرز ہیں۔

”بھی واضح رہے کہ کشف اسی وقت صحیح اور کامل متصور کہ وہ استقامت سے پیدا ہو ورنہ یوں تو بھوک اور خلوت سے ہو جاتا ہے جیسے کہ ساحر اور نصاریٰ مرقاض کہ اس کو بت حاصل نہیں۔“^۲

نہ چل کر وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں۔

مجزہ ایسے مقدس اشخاص سے صادر ہوتا ہے جن کے نفوس خیر و بر متصف ہوں، جو صاحب خیر و نفع اور جن کے مقاصد خیر خیر الدیشی پر مبنی ہوتے ہیں اور دعویٰ ثبوت کے ثبوت میں کو کام میں لاتے ہیں۔ سحر اس کے برخلاف ہوتا ہے کہ وہ سے سرزد ہوتا ہے اور اکثر ہدی کے کاموں میں کام آتا ہے۔“^۳

ابن اقبال نے ابن خلدون کو اس بات پر خراج تحسین پیش کیا ہے کہ صوفیانہ واردات کو تحلیل و تجزیہ کا موضوع بنایا ہے۔ وہ ہیں خطبے میں کہتے ہیں۔

ہذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کی خواہ ان کی یسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور جہیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لئے ان کا مطالعہ بھی

کبھی میدان میں آتا ہے زہر پوش کبھی عربان و یے تیغ و سنان عشق ا
کبھی تنہائی گہوہ و دمن عشق کبھی سوز و سرور انجمن عشق ا
کبھی سرمایہ عراب و منبر کبھی مولا علی خیر شکن عشق ا

علامہ اقبال عشق کے ذریعے خودی کی تعمیر کرتے ہیں اور خودی کو بلند کر کے انسان خدا کا نائب بن جاتا ہے جو عناصر پر حکمرانی کرتا ہے اور اس کا ہاتھ خدا کے ہاتھ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی صاحب کشف لوگوں میں ایسی ہی صفات دیکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

”اس کشف کا راز دراصل یہ ہے کہ روح جب حس ظاہر کو چھوڑ کر حس باطن کی طرف رجوع کرتی ہے تو ظاہر حس کمزور ہڑ جاتی اور روح قوت پکڑ جاتی ہے اور روح میں جان سی ہڑ کر اس کی قوت دوبالا ہو جاتی ہے۔ جب اس میں بیداری آتی ہے تو وہ ذکر و شغل میں مدد دیتی ہے کیونکہ پھر بھی ذکر اس کے لیے غذا کا کام دیتا ہے جس سے اس کا نشو و نما ہوتا ہے اور وہ روز بڑھتی اور ہلتی رہتی ہے تا آنکہ وہ درجہ نصیب ہوتا ہے کہ علم شہود کے درجہ میں آ جاتا ہے جو کچھ پہلے جانا جاتا تھا وہ اب نظر آنے لگتا ہے جس سے پردہ اٹھ جاتا ہے اور نفس مکمل ہو کر عین ادراک بن جاتا ہے۔ مذاہب ربانیہ اور علوم الدینیہ اور مدلت الہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اس وقت نفس عالم بالا و عالم ملائک میں پہنچ کر ذات الہی کی طرف قدم بڑھانے لگتا ہے چنانچہ اس طرح کا کشف صوفیا کو مجاہدہ اور مراقبہ سے اکثر و بیشتر حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ عالم وجود کے ان حقائق تک رسائی پا لیتے ہیں جن کا ہتہ دوسروں کو نہیں لگ سکتا اور قبل از وقوع واقعات کا ہتہ چلا لیتے ہیں اور اپنے نفوس کی طاقت اور ہمت کے مطابق موجودات سفلیہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں مگر اولیائے گرام اس قسم کے کشف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور وہ تصرف فی الموجودات

تو پھر حال اپنا کام کر سکتا ہے مگر اپنی طاقت کے اندر اندر اسی طرح عقل بھی اپنی قوت کے دائرہ کے اندر ٹھیک ٹھیک کام دیتی ہے۔“^۱

یہی خیال علامہ اقبال کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل چراغِ راہ تو ہے مگر منزل نہیں ہے۔ وہ ایک حد تک ہی ہماری رہنمائی کا فریضہ انجام دے سکتی ہے۔ ان کے اس خیال کی وضاحت کے لئے یہ شعر ملاحظہ ہوں۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغِ راہ ہے، منزل نہیں ہے^۲

خرد سے راہ و روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغِ رہگزر ہے^۳
درونِ خالہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہگزر کو کیا خبر ہے^۴

مگر عقل سے آگے کی منزل علامہ اقبال نے عشق کو قرار دیا ہے تو ابن خلدون اسے کشف کہتے ہیں۔ ابن خلدون کے ہاں عشق کا ذکر نہیں ملتا جبکہ علامہ اقبال نے عشق کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے بلکہ ان کی ساری شاعری اسی کے گرد گھومتی ہے۔ اس کے باوجود دونوں کا نقطہ نظر ایک ہے۔ دونوں نے کشف اور عشق کو اسلاف کے ہاں پایا ہے۔ ابن خلدون بھی علامہ کے اس شعر کے ہم خیال ہیں۔

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر! شریکِ زمرہ، لا یحزنوں کر
خرد کی گھٹیاں سلجھا چکا میں مرے مولا مجھے صاحبِ جنوں کر^۵

ابن خلدون شاید جنوں کے لفظ کو پسند نہ کرتے لیکن علامہ نے یہاں جنوں سے مراد عشق لیا ہے اور عشق کی وہ تعریف جو علامہ اقبال نے کی ہے وہ ابن خلدون کو بھی یقیناً پسند آتی۔

کبھی آوارہ و میرِ خانماں عشق کبھی شاہ شہاں لوشیرواں عشق^۶

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۰

۲۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۳۷۶

۳۔ ۵۔ ایضاً ص ۳۷۹

۴۔ ایضاً ص ۳۷۷

ہی رد نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص شرعی امور پر عبور حاصل کر لے تو پھر اس کا فلسفیانہ امور کی طرف رجوع جائز ہے کیونکہ اس صورت میں وہ فلسفہ کے نقصانات سے اپنے دامن کو بچا سکتا ہے چنانچہ علامہ اقبال ان کے نظریہ پر پورے اترتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ کو دین کی حفاظت کے لئے استعمال کیا۔ ابن خلدون لکھتے ہیں۔

”۔۔۔ لیکن علوم فلسفہ کا مطالعہ کرنے والا ان کے نقصانات اور مضار سے اپنا دامن ضرور بالضرور بچائے رکھے بلکہ ہمارا تو ہمدردانہ مشورہ یہ ہے کہ فلسفہ کو اسی وقت چھوئے کہ وہ علوم شرعیہ کا ماہر ہو چکا ہو اور تفسیر و فقہ پر اس کو پورا پورا عبور ہو ورنہ اگر کوئی علوم دینیہ سے کورا ہو کر فلسفہ میں لگ پڑے تو وہ اس کے خطرہ سے مشکل سے اپنا دامن بچا سکتا ہے۔“^۱

علامہ ابن خلدون علامہ اقبال کی طرح عقل کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود اس کو سب کچھ سمجھ لینے کا درست نہیں سمجھتے۔ ان کے خیال میں ”عقل اول ہی کو منزل آخر بنا کر ٹھہر جانا سرا سر کوتاہ فہمی ہے۔“^۲

کیونکہ عقل ایک حد تک ہی ہماری مددگار ہوتی ہے مگر اس کے بعد وہ ہمارا ساتھ نہیں دے سکتی۔ علامہ ابن خلدون نے عقل کو ایک ترازو قرار دیا ہے جو بعض چیزوں کو تول سکتا ہے مگر بعض اشیا جسامت میں بڑی ہونے کے سبب اس کے اندر رکھی ہی نہیں جا سکتیں وہ فرماتے ہیں۔

”پھر عقل کی طاقت کی کوتاہی عقل کی ذات پر حرف نہیں لاتی۔ عقل تو بمنزلہ ایک ٹھیک ترازو کے سمجھ لیجیے جو اپنا کام صحیح صحیح انجام دیتی ہے لیکن اگر آپ چاہیں کہ اسی عقل کے ترازو سے امور توحید و آخرت، حقیقت لبوت اور حقائق صفات الہی تولنے اور جانچنے لگیں تو یہ ایک محال طمع ہے اور خیال خام۔ اس کی بالکل مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے کانٹے سے سونا تلنے دیکھا تو لگا اس خیال میں کہ چلو اس سے پہاڑ بھی تولیں تو کیا اس کا یہ خیال عقل کے دائرہ میں ہے۔ کالنا

کے گرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہناً ورثے میں ملیں۔ لہذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تاب ناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی پائادہ اور مرتب شکل میں کی چنانچہ یہ اسی کی ذہالت اور فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سر تا سر یونانیت کے مٹانی ہے حکمت یونان پر ہمیشہ کے لئے غالب آ گئی۔“^۱

علامہ اقبال نے اپنے اس بیان میں لکھا ہے کہ ابن خلدون ماہدالطبیعات کا مخالف تھا۔ مقدمہ کا چھٹا باب علم کے متعلق ہے۔ اس کی اکیسویں فصل کا عنوان الہیات ہے اسی کا دوسرا نام ابن خلدون نے ماہدالطبیعات یا ماورالطبیہ رکھا ہے۔ ابن خلدون کے خیالات کی وضاحت کے لئے ہم وہاں سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں۔

”علم الہی میں وجود مطلق سے بحث ہوتی ہے اور جسامیات اور روحانیات کے امور عامہ مثلاً ماہیات، وحدت، کثرت، وجوب، امکان وغیرہ پر تفصیلی کام کیا جاتا ہے۔ مبادی موجودات روحانیات اور ان سے صدور موجودات کی کیفیت بھی زیر بیان آئی ہے۔ ہر نفس کے وہ حالات بھی بحث میں آتے ہیں جو اس کو بعد مفارقت جسم پیش آتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں اس علم کی بہت وقعت ہے اور وہ خیال کرتے ہیں کہ یہ موجودات کا صحیح اور نفس الامری علم بخشا ہے اور اس کا حصول عین سعادت اور نیک بنی ہے اس خیال کی ہم تردید کریں گے علوم کی تربیت میں علم الہی کا مرتبہ طبیعات میں دوسرا ہے اسی لئے اس کا نام ماورالطبیہ رکھتے ہیں۔“^۲

دراصل علامہ ابن خلدون کو فلسفہ سے ہر جہت جیسا کہ آگے چل کر انہوں نے اسی فصل میں ظاہر کیا ہے اور باب ششم کی فصل ۲۵ کا تو عنوان ہی یہ رکھا ہے ”علم فلسفہ کی خرابیاں اور ان کا بطلان“ مگر علامہ ابن خلدون فلسفہ کو ”برا سمجھنے کے باوجود اس کو بالکل

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۲۱۶-۲۱۷

۲۔ ایضاً ص ۳۶۷

منازل سے آشنا کر سکتے ہیں۔ علامہ اقبال اپنے اسی خطبہ میں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

”اس امر کا ایک نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے زمانے کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اس لئے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا آئن سٹائن، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ رہے دوسرے تو ان کا ذکر ہی کیا ہے، ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی ہدایت نکر سے انکار ہے۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لئے جو راستہ اختیار کیا اس پر نظر رکھیے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا یعنی زماناً ایک ایسے لشو و نما کی حیثیت سے جس کا ظہور ناگزیر ہے۔ گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اس نے تعبیر کے باب میں قائم کیا۔ یہ تصور بڑا اہم ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہذا یہ مالنا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ یہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو مابعدالطبیعات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ در حقیقت اس کا مخالف تھا۔ با این ہم اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں پیش کیا ہم اس کے پیش نظر اس کا شار برگساں کے پھرڈوں میں کر رہے گئے۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سواہی کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ اشارہ کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ایک آہٹ تصور کرنا چاہیے، اسلامی مابعدالطبیعات کا یہ رجحان کہ زمانہ خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، آخر الامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک تکوین

علامہ اقبال بھی اس سلسلے میں ابن خلدون سے متفق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ مسلسل انتظار کا یہ نظریہ مجوسیت کا پیدا کردہ ہے۔
یہ اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں لکھتے ہیں۔

”اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کا ایک مستقل روشن ہے یعنی زرتشت کے نوزائیدہ بیٹوں کے ظہور کا انتظار، خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط۔ لیکن جو طالب علم سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنی تہذیب و ثقافت کے لئے کیا ہیں تو اس کو چاہیے اس سمت کا رخ کرے جس کی طرف ماس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کا اس مجوسی روشن کے خلاف جس سے تاریخ کا ایک لحظہ نظریہ قائم ہو سکتا ہے ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔ دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس نوع کے ایک اسلامی عقیدے کی تنقید سے جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا ہمیشہ کے لئے ابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو لحاظ نفسیات اس سے مرتب ہوتے ہیں اسلام میں اس کی کوئی نگہ نہیں۔“

سہدویت کے انتظار میں ایک افسیاتی خطرہ پوشیدہ ہے کہ اس سے عمل رائیں محدود ہو جاتی ہیں اور اوگ اس بات پر تکیہ کر کے بیٹھے رہتے ہیں کہ آخر کار ان کی مشکلات کا مداوا ہو جائے گا اور ایک شخص آ کر ہیں مصائب سے نجات دلائے گا اور اسلام کا بول بالا کرے گا۔ ظاہر ہے کہ وہ خود جب تک ہاتھ پاؤں نہیں ماریں گے ان کی تقدیر نہیں بدل سکتی اور یوں سہدویت کا تصور عمل کی راہ میں بڑی رکاوٹ ثابت ہوتا ہے جو اسلامی تہذیب کے لئے ایک بہت بڑا خطرہ ہے۔ علامہ اقبال اور ابن خلدون دونوں نے اس خطرہ کو محسوس کر لیا تھا اور اس کے سدباب کی کوشش کی تھی۔ وہ دونوں زمانہ کو ایک مسلسل حرکت سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عمل اور قوت ہی کسی قوم کو عروج کی

کی طرف دست ہراڑہوں سے روکتا ہے چنانچہ جب عرب قوم، جسے حکومت کی بنیاد بڑی اور دین نے شرعی قوانین کے ماتحت سیاسی امور کو پختگی سے ملک میں رائج کیا اور وہ احکام بھی رائج و نافذ کئے جو آبادی کی ظاہری اور باطنی مصالح کی رو سے از بس ضروری تھے اور اسی نہج پر خلافتوں کا سلسلہ چلا تو عربوں کی حکومت نے زور پکڑ لیا اور ان کی سلطنت میں ایک شان پیدا ہو گئی۔ چنانچہ رستم ایرانی فوج کا سپہ سالار جب مسلمانوں کو جاعت کی صف بندی میں اکٹھا دیکھتا تو کہتا عمرہ واقعی کرشمہ ساز انسان ہے کہ عرب کے کتوں کو کیسے آداب سکھا رہا ہے پھر جب مسلمان قبائل نے دین کو چھوڑا تو سلطنت بھی ان کے ہاتھ سے نکلی اور سیاست کو بھی انہوں نے بھلا دیا اور پھر ریگستانوں کی طرف چل دیئے۔“

قرآن حکیم میں کسی روایت کو ہر کہنے کا یہ ذریعہ بتایا گیا ہے کہ اس کے راوی کے متعلق معلوم کرو کہ اس کا کردار کیسا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے۔

”اے ایمان والو اگر کوئی فاسق تمہارے پاس خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو۔“ (۶: ۴۹)

علامہ اقبال نے سورۃ حجرات کی اس آیت کو غلط اور صحیح کے ہر کہنے کا معیار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اسی کو سامنے رکھ کر مسلمانوں نے قانون شہادت کو وضع کیا اور احادیث کے متعلق چھان بھٹک کی۔ اسی اصول کے پیش نظر علامہ ابن خلدون نے اسلام مہدی کے متعلق کہی گئی احادیث کو ہر کہا اور ان میں سے ہر ایک کو ناقص پایا۔

”ہی ہی وہ سب احادیث ہیں جن کو آئمہ حدیث مہدی آخر الزمان کے ہارے میں لائے ہیں۔ آپ دیکھ چکے کہ ان روایات میں مشکل ہی سے کوئی روایت سقم سے خالی ہے۔“

کی قابعداری سے چھٹکارا ملتا ہے اور کسی کی سیاست کے سامنے وہ سر نہیں جھکاتے۔ ان کا یہ رجحان طبع ظاہر ہے کہ آبادی اور تمدن کے سخت خلاف ہے پھر یہ بھی ہے کہ ادھر ادھر چلتے پھرتے اور لوٹ مار کے عادی ہیں۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمائے عائد کرتے ہیں صرف لالچ سے کہ اس راستہ سے ان کو مالی فائدہ پہنچے، آمدنی کی ایک شکل ہو اور بکثرت دولت جمع ہو سکے کیونکہ یہ زر طلبی کے دلدادہ تو پہلے ہی سے ہیں چنانچہ ان کے طرز عمل سے بجائے اس کے کہ فساد رکے، ظالم کا ہاتھ روکا جائے، فساد کی آگ اور بھڑکتی ہے۔۔۔ ان میں خودسری پرلے درجے کی ہے یہ دوسروں کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے اگرچہ وہ دوسرا باپ بھائی یا قبیلہ کا مکھیا کیوں نہ ہو۔ ہاں کبھی وہ شرم و حیا سے بالکل نخواستہ دب جاتے ہیں۔ اسی لئے ان میں سے ہر ایک رعایا کو خوب نھوڑتا ہے اور ان پر حکومت کے ارمان نکالتا ہے“

علامہ اقبال نے دو سورتیں نقل کی ہیں۔ ان سے اگلی سورت میں ان عربوں کا ذکر بھی آیا ہے جو اللہ پر ایمان لے آئے ہیں۔ ان کی خصلت بہتر ہو جاتی ہے اور وہ نیک انسان بن جاتے ہیں۔ اس سورت کا ترجمہ درج ذیل ہے :

”اور وہ عرب جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کا خرچ کرنا اور رسولؐ کی دعا لینا انہیں اللہ کے قریب لاتا ہے تو یقیناً وہ انہیں اللہ کے قریب لاتے ہیں۔ اللہ ان پر اپنی رحمت نازل کرے گا۔ یقیناً اللہ غفور الرحیم ہے۔“ (۹ : ۹۹)

ابن خلدون نے اپنے مقدسے میں عربوں کے اس دوسرے طبقے کا بھی ذکر کیا ہے۔

”ہاں دین و مذہب کی جلا سے جب عرب طبائع کا رنگ ہلتا ہے تو پھر سیاست ملکی کی قابلیت ان میں پیدا ہوتی ہے۔ مذہب ان میں ظلم و تشدد کی جڑ کلٹ کر محبت و پیار پیدا کرتا ہے اور ایک دوسرے

نے ان کو ۵۷۸۶ء میں قاضی مقرر کر دیا۔ یہیں انہوں نے اپنی تاریخ ۵۷۹۷ء میں مکمل کی۔ ابن خلدون نے مصر میں ۵۸۰۸ء میں وفات پائی۔ علامہ اقبال ابن خلدون کو ایک عظیم مورخ اور نفسیات انسانی کا ماہر خیال کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنے خطبات میں جا بجا ان کی تعریف کی ہے اور ان کے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے قرآن کی روح کو سمجھنے ہوئے تاریخ کا ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو آئندہ قوموں کے لئے مشعل راہ ثابت ہوا۔ وہ اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں رقم طراز ہیں۔

”بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سر تا سر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے بد حیثیت قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو لکھا ہے قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے۔

”اور وہ عرب سخت سنکر ہیں اور منافق اور اسی لائق کہ نہ سیکھیں قاعدے جو اللہ نے نازل کئے اپنے رسول پر اور اللہ سب جانتا ہے اور بعضے عرب وہ ہیں کہ ٹھہراتے ہیں اپنا خرچ کرنا جرمانہ اور قاتلے ہیں تم ہر زمانے کی گردشیں الہیں ہر آوے زمانے کی گردش بری اللہ سب سنتا اور جانتا ہے (۹ : ۹۷، ۹۸)“

اس آیت میں عربوں کی خودسری کی طرف اشارہ ہے اور ابن خلدون نے بھی عربوں کی فطرت سے بحث کرتے ہوئے کچھ ایسی ہی باتیں کہی ہیں وہ لکھتا ہے۔

”عرب ایک وحشی قوم ہے جس میں وحشیانہ عادات و خصائل ایسی جڑ پکڑ گئے ہیں کہ ان کے جبلی و فطری عادات و خصائل شمار ہونے لگے ہیں اور یہ وحشت عربوں کی اس لیے ہے چون کہ اس میں ان کو دوسروں

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۱۹۵۸ء

ص ۲۱۳۔ علامہ اقبال نے قرآن کی عربی عبارت نقل کی ہے ہم نے اس کی بجائے ترجمہ لکھ دیا ہے۔

اقبال اور ابن خلدون

حسن اختر

ابن خلدون کا شمار دنیا کی اہم ترین شخصیتوں میں ہوتا ہے ۔ وہ ایک عظیم مورخ ہی نہیں بلکہ اپنے زمانے کے متداولہ علوم کے ماہر بھی تھے ۔ مقدمہ ابن خلدون ان کی ضخیم تاریخ کا مقدمہ ہی نہیں بلکہ اسے امام علوم کا مقدمہ کہا جا سکتا ہے ۔ انہوں نے اس مقدمے میں ایک زندہ معاشرے کا تجزیہ کیا ہے اور اس کے کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا ۔ یہ بقول اقبال ”تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے وہ پہلا شخص تھا جس نے فقہیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصور قائم کیا ہے جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔“^۱

ابن خلدون کا نام عبدالرحمن تھا ۔ والد اور دادا کا نام محمد تھا ۔ ان کے پڑدادا کا نام خلدون تھا ۔ ابن خلدون تونس میں ۸۳۲ھ میں پیدا ہوئے ۔ وہیں پرورش پائی اور علوم مروجہ کی تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد بن بطوطہ کی طرح مختلف ممالک کی سیر کی ۔ حکام نے ان کی قدردانی کی اور انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا مگر ایسا بھی ہوا کہ بادشاہوں نے راض ہو کر ان کو قید کر دیا ۔ ۸۷۶ھ میں ابن خلدون تلمستان بن بنی سلامہ کے قلعے میں اقامت پذیر ہوئے اور یہیں اپنا مشہور مقدمہ مکمل کیا اور تاریخ لکھنا شروع کی ۔ چار سال یہاں قیام کرنے کے بعد وہ اپنے وطن پہنچے اور تاریخ کی تکمیل میں مصروف ہو گئے مگر دربار بن ان کی شکایتیں ہونے لگیں تو وہ مصر چلے گئے ۔ وہاں سلطان مصر

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر ہزاری ۱۹۸۳ء

- علامہ اقبال کے جملہ شعری اور نثری مجموعوں کے بارے میں
- بنیادی معلومات (پہی منظر ، ترتیب و تیار ، کتابت و طباعت ،
- طبع اول کی تواریخ اشاعت کا تعین ، ماہد اشاعتوں کی تفصیل)
- نظم و نثر اقبال کے متن کی تحقی (ترمیم ، محذوفات ، ترتیب اشعار
- میں قدیم و تاخیر ، اغلاط کتابت و املا)
- بعض نثری تحریروں کے بارے میں غلط فہمیوں کی تصحیح
- بعض غیر مطبوعہ تحریروں کی دریافت

پر مبنی

تصانیف اقبال

کا

تحقیقی و توضیحی مطالعہ

”ہم ایک اہم اور ناقابل فراموش کتاب ہے ۔ اقبالیات میں اس کی حیثیت حوالہ جاتی کتاب کی ہے ۔ اس سے استفادہ کیے بغیر اقبال کی نثر و نظم کے صحیح متن کا مطالعہ ممکن نہ ہوگا ۔ ڈاکٹر ہاشمی نے اقبال پر بہت بڑا کام کر دکھایا ہے ۔“

ڈاکٹر ابن خرداد („الفاظ“ ، علی گڑھ)

صفحات : ۵۰۴ + ۴۳ - قیمت : مجلد ۲ روپے

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۹ - میگزین روڈ ، لاہور

حضرت علامہ نے مولانا شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا قول نقل کیا ہے کہ :

”ہمدۂ عربی ہر فلک الافلاک رفت و باز آمد ، و اللہ اگر من رفتے ہرگز باز نیا دزے“ ۔ ۔ ۔ (ہمدۂ عربی فلک الافلاک پر تشریف لے گئے اور پھر لوٹ بھی آئے ، خدا کی قسم اگر میں جانا تو ہرگز واپس نہ آتا)

اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے حضرت علامہ کہتے ہیں :

”شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں جو شعور ولایت اور شعور لبوت میں پایا جاتا ہے صوفی نہیں چاہتا واردات اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے ، لیکن اگر آئے بھی ، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے ، تو اس سے نوع انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مرتب نہیں ہوتا ، برعکس اس کے لیے کی باز آمد تغلیبی ہوتی ہے ۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے ، صوفی کے لیے تو لذت اتحاد ہی آخری چیز ہے ، لیکن انبیاء کے لیے اس کا مطلب ہے ان کی اپنی ذات کے اندر کچھ اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری جو دنیا کو زیر و زبر کر سکتی ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہان انسانی دگرگوں ہو جاتا ہے“ ۔^۱

عیان ہے کہ حضرت علامہ نے بھی ”اتحاد کے لذت چشیدہ“ صوفیہ کے بجائے انبیاء کی روش کو پیش نظر رکھا اور جہاں آدم کو دگرگوں کرنے کے لیے اپنی جملہ اہلیتیں صرف کر دیں اور انہیں بے پروا توہم تھی کہ ایک وقت آئے گا کہ ان کی اس انقلاب انگیزی کا اعتراف کیا جائے گا ۔

ہم از من شعر من خوانند و دریاہند و می گویند
جہانے را دگرگوں کردیک مرد خود آکا ہے^۲

۱۔ تشکیل جدید ، ص ۱۸۸ ، ۱۸۹ ۔

۲۔ زبور عجم (کلیات اقبال فارسی) ، ص ۳۹۲/۱۰۰ ۔

شکست سے دو چار تھے ، ان میں روح تازہ پیدا کرنے کے لیے سرسید کی ہمت ، حوصلے ، تدبیر اور جوش ایمانی کو داد دینا پڑتی ہے ۔ ایک باحوصلہ فرد نے ایک لشکر کا کام کیا ، پھر اس ایک فرد نے کئی افراد پیدا کیے ، خود اپنی جگہ ایک نظام شمسی بن گئے ، حضرت علامہ نے جب ہوش سنبھالا تو برعظم کے مسلمانوں کی حالت خستہ و خراب تھی ، دلوں میں بے تابی تھی ، دلوں کی اس بے تابی کو مایوسی ختم کر کے سرسید نے پیدا کیا تھا ۔ اکبر الہ آبادی نے پیدا کیا تھا ، مولانا حالی نے پیدا کیا تھا ، علامہ شبلی نے پیدا کیا تھا ، پھر حضرت علامہ نے حالات کا چیلنج قبول کیا اور وہ راستہ اختیار کیا جو پیغمبروں کی الٹھک روح نے اختیار کیا تھا ، مراد ہے اللہ کے پیغمبر اللہ کی راہ میں کبھی مایوس نہیں ہوئے ، وہ کاسیاب ہوئے یا ناکام رہے مگر اللہ کی عطا کردہ ثوری ہدایات بنو آدم کی بہتری کی خاطر بنو آدم تک پہنچانے کی خاطر ہر دم سرگرم عمل رہے ، قرآن گواہ ہے کہ بارہا پیغمبر ناکام رہے ، قرآن گواہ ہے کہ بارہا پیغمبروں کو قتل کر دیا گیا ، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ، جنہیں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اولاد آدم کی راہ میں ایثار کرنا اور کڑیال جھیلنا ہوں وہ نہ مایوس ہوتے ہیں اور نہ ادائے فرض کے احساس سے دست کش ہوتے ہیں ، نہ غم کھاتے ہیں اس لیے کہ وہ جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ ذاتی نفع و کاسرائی کے لیے نہیں ہوتا بلکہ وہ فقط خدا کی خوشنودی کے لیے ہوتا ہے ، پھر مایوسی کبھی ؟ پھر غم کیوں ؟ علامہ اقبال نے جو جو چیلنج قبول کیے تھے جن کا ذکر آغاز مقالہ میں آچکا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ وہ بڑے زور دار چیلنج تھے ، ان سب کا مقابلہ بہت سے مطالب کے حصول کے لیے تھا مگر وہ سب مطالب جس آخری نقطے کے گرد گھومتے تھے وہ یہ تھا کہ آدمی صحیح معنوں میں خود شناس ہو ۔ اپنا مقام پہنچانے ، اور یہ جبھی ممکن تھا کہ اسے یقین ہو جائے کہ خدا کے بعد پوری کائنات آدم ہی کے لیے مسخر ہے ، وہ کائنات میں مغلوب نہیں ، وہ غالب ہے ، بقول حضرت علامہ :

زندگی مضمون تسخیر است و بس !
آرزو انسون تسخیر است و بس !

زندگی کے تجربات کی بھٹی میں سے نہ گزرے ، اگر کوئی فرد حق گو ہے تو اس کی حق گوئی لوگوں کے ساتھ لین دین اور ربط و معاملہ ہی کے باعث ہوگی ، ورنہ حق گوئی شخص کی خود اپنے حق میں محض ایک خوش گمانی کے درجے سے آگے نہ بڑھے گی ، اس طرح صبر ، استقلال ، بردباری ، ایثار ، شفقت ، غیرت اور حمیت وغیرہ اوصاف معاشرتی زندگی ہی میں پیدا ہو سکتے اور ابھر سکتے ہیں ۔ تارک الدلیہا شخص کو اخلاق فرد معاشرہ نہیں لہذا وہ معاشرے کے لیے مفید نہیں ہو سکتا ہے ، لیکن یہ امر بھر حال اپنی جگہ واضح ہے کہ اعلیٰ اوصاف کے نمونے یا ترقی کے روئے افراد ہی پیدا کرتے ہیں ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان کی اس باب میں رائے یہ ہے :

”تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دار و مدار انفرادی شعور اور فرد کی سعی و عمل کا مرہون منت رہا ہے ، اکثر اوقات خود جماعتوں کی سعی و جہد انفرادی جدت اور حوصلے پر منحصر ہوتی ہے ، ایج اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہے ، جماعت تخلیق نہیں کر سکتی ، وہ زیادہ سے زیادہ استفادہ اور تقاید کر سکتی ہے ، بالعموم انفرادی جدت طرازی کے نتائج اجتماعی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں ، سائنٹیفک ایجاد پہلے ایک شخص کرتا ہے ، بعد میں یہ ایجاد اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے اجتماعی حیثیت اختیار کر لیتی ہے ، اسی طرح تمدنی قدروں کی تخلیق بھی افراد کرتے ہیں جن کی اشاعت پوری جماعت میں ہو جاتی ہے ، مجدد اور غیر مشخص معاشرے نے جو افراد کا مجموعہ آج تک نہ کوئی سائنٹیفک چیز ایجاد کی اور نہ کسی تمدنی قدر کی تخلیق کی ، انفرادیت پسندی کے نزدیک فرد ہر چیز کا پیمانہ اور معیار ہے اور زندگی کی قدروں کا تعین اسی کی ذات سے ہے ، افراد جس طرح اپنے تعلقات کو مربوط و مرتب کریں گے انہی کے تحت سوسائٹی کی شکل پیدا ہوگی ۔ افراد ہی وہ معین مرکز ہوتے ہیں ، جن کے اوج گرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں ۔ بقول ہودلیر ، ”حقیقی ترقی جو اخلاق ترقی سے عبارت ہے فرد کی ذات میں اور فرد کے ذریعے ہی ممکن ہے ۔“^۱

بر عظم کے مسلمان اسیویں صدی کے نصف آخر میں اپنی ہم جہتی

اپنے لیے تو زندہ رہنے والے کڑوؤں اور اربوں گزرمے ہیں ۔ مگر دوسروں کے گھرے اور مستقل اور زندگی کو شکل و صورت دینے والے جذبات سمیٹ کر ”اپنے دل میں ڈال لینے والے۔۔۔۔۔ مراد ہے دوسروں کی خاطر ، معاشرے اور انسانیت کی خاطر۔۔۔۔۔ زندہ رہنے والے کتنے لوگ ہوتے ہیں ؟ خود اپنی غرض کی خاطر اور تکمیل آرزو اور تحصیل ہوس میں بھی افراد میدان میں اترتے ہیں ۔ فتوحات و تسخیرات کا شوق پورا کرتے ہیں ، لیکن ظاہر ہے کہ وہ عمل دوسروں کے درد کی توجہ نہیں ، دوسروں کو ذوق طلب اور شوق ترقی سے ہمکنار نہیں کرتا ، المراد اپنی ہوس کو نافذ کرکے بعض اوقات اپنی ہی سوانحی کو برباد کرکے رکھ دیتے ہیں ، تماشا دکھاتے ہیں اور مداری چلے جاتے ہیں ، خون بہاتے ہیں بسطوں کا تماشا دیکھ کر چنگیز صفت درندے روانہ ہو جاتے ہیں ، ان کا بھی ایک رول ہے ، وہ بھی تاریخ کے دھارے کو متاثر کرتے ہیں ، مگر ان میں اور ایک درد مند اصلاح آموز مجاہد ہیں زمین و آسمان کا فرق ہے ، چنگیزی فتوحات اور معاملہ ہے ، روحانی نصرتیں اور مسئلہ ہے ، روحانی نصرتیں بھی تاریخ کا دھارا موڑ دیتی ہیں اور ان نصرتوں سے ہمکنار ہونے والے افراد محض ممالک و اقوام کی تسخیر اور تہذیب کا ذوق پورا کرنے والے ہوش کنندگان کے مقابل کم اہمیت کے مالک نہیں ہوتے ۔

یہ تو عیاں ہے کہ کوئی فرد اولاد آدم اس وقت تک واقعی فرد سفید کے طور پر تربیت یاب نہیں ہوتا جب تک وہ کسی معاشرے میں

۱۔ اقبال جامعہ کے مصنفین کی نظر میں ، مرتبہ ڈاکٹر گوپی چند

لارنگ، مکتبہ جامعہ لہند، پہلی، ص ۳۱۶۔

”جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا اس کی روح سے اسلام
میں انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی
حیاتی میں ایک تدریجی گہرا احساس انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے
سی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی
بقی گھرے“ ۔ ۔ ۔ ۔ اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی کے نظریہ
نیت و قومیت کو یہ سبب اس کے کہ یہ جغرافیائی حد بندیوں کی طرف
جاتا ہے اور مرکزی اقدار حیات کی نفی کرتا ہے ، اپنے برہان قاطع سے
سر مسترد کر دیا“ ۱۔

ہنرے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علامہ کی شخصیت جن اقدار اور نظریات
ترتیب باب ہوتی تھی وہ اتنے راسخ اور مستحکم ہو گئے تھے کہ
لہ وہ عصری عناصر جو ان اقدار اور نظریات کے مخالف تھے گویا حضرت
سہ کو دعوت مبارزت دے رہے تھے ، ایک عام اور معمولی شخص جو
یہ عقائد و تصورات کو معاشرے یا ماحول کے عقائد و مراسم سے
نف دیکھتا ہے تو یا وہ ارد گرد کا اثر قبول کر لیتا ہے یا پھر یہ کہ
ایمان بچانے کے درپے رہتا ہے ، لیکن بعض وہ افراد ہوتے ہیں جو
ایمان بچانے یا اپنی ہی روش کا دفاع کرنے کو کافی نہیں جانتے بلکہ
مخالف ماحول کو مسخر کرنے کے درپے ہوتے ہیں لہذا انہی معاشرے
، انقلاب برپا کرنے کی خاطر مصروف جہاد ہو جاتے ہیں اور پھر انہی
م صمیم اور ایمان محکم کی بدولت اس جہاد میں کمی تا دم آخر نہیں
نے دیتے ، یہی فرق ہے ایک عام صاحب ایمان میں اور ایک خاص
حب ایمان میں جو مرد میدان بھی ہو ۔ ارونیسر محمد عجیب رقم طراز ہیں :

”ڈاکٹر اقبال کا دل چھوٹے کاموں میں لگ ہی نہ سکتا تھا اور
وئی مانے یا نہ مانے اُن کا دل اپنا بڑا کام کر بھی گیا ۔ جس شخصیت
وہ خواب دیکھتے تھے اس کے اور ان کے درمیان موقع کا فرق تھا ،
ن عمل کو وہ سچا سمجھتے تھے وہ غور کیجیے تو ان کے اپنے کارناموں
ہیں دوسرا رخ ہے ۔ اموں نے اپنے اندر وہ یقین پیدا کر لیا تھا جو
یا میں ایمان بھماتا ہے اور زندگی کا سارا بوجھ سنبھالتا ہے ، ۔ ۔ ۔ ۔

ہونے لگیں ، اور یہی عام چلن بن گیا ، اس لیے گم یہی شاہی سکھ
رواں تھا ، پھر امت مسلمہ میں ہزاروں کوتاہ نظر وہ بھی تھے جو اقوام
غالب کی اس روش کے اندھے نقال بن گئے اور بتتے جا رہے تھے ، جب
مادہ ہرستی ہی دین بن جائے اور روحانی معیارات ناپید ہو جائیں تو
دھرتی لازماً ظہور میں آتی ہے ، حواس خمسہ سے آگے کچھ دکھائی ہی نہیں
دیتا اور حواس خمسہ بھی لذت کی حدود کے قیدی ہو کر رہ جاتے ہیں ،
غرض حضرت علامہ کو غلامی ، بزدلی ، بے بصیرت نقالی ، دھرتی اور
ہوس کے خلاف آواز بلند کرنا پڑا ، انہیں حریت کے گیت گانے پڑے ،
انہیں اخوت اور شجاعت کا درس دینا پڑا ، انہیں فقر و استغنیٰ کی
مستی روحوں میں راسخ کرنی پڑی ، انہیں دنیا داری کو جھنجھوڑنا پڑا ،
انہیں دینداروں کو جھٹکانا پڑا ۔ ۔ ۔ ۔ گویا ان کے اندر کی دنیا
ان کے باہر کی دنیا سے متصادم ہوئی اور یہ تصادم ان کے دم آخر تک
جاری رہا ، وہ جانتے تھے کہ نور و ظلمت اور خیر و شر کی یہ جنگ
بے پایاں ہے ، اسے تا ابد رہنا ہے :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی کے شرار بولہبی !

قومیت و وطنیت کا معاصر فلسفہ اسلام کے عطا کردہ نظریہ اخوت
آدم سے صریحاً متصادم تھا ۔ برعظیم پاک و ہند کے اندر بھی اور باہر بھی
مسلمان اقوام اور معاشرے اس کی زد میں آ رہے تھے ۔ جہاں مسلمان
اکثریت میں تھے وہاں اس نظریے سے انہیں اپنے وطن کے اندر کوئی زیادہ
نقصان نہیں پہنچتا تھا لیکن تکلیف دہ امر یہ تھا کہ "امت" کا تصور
دھندلا رہا تھا ، برعظیم کے اندر جہاں مسلمان اقلیت میں تھے اور اسی طرح
دلیا کے بعض دیگر ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں تھے اس قومیت و وطنیت
کے جدید موقف کے باعث اپنی حیثیت اور اپنے شخص کی پامالی کے
خوف سے دوچار تھے ۔ ۔ ۔ ۔ اسلوب احمد الصباری حضرت علامہ کے
کلمات نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ہیشہ سازی اس کے مزاج ہی کے خلاف ہے ، وغیرہ ، چنانچہ روح اسلام
 تا ہر جو جہاں بھی ہوگا وہاں باطل سے ، ظلمت سے ، بزدلی سے ، ہوس سے ،
 غلامی سے دروغ و تملق سے غرض اس عنصر ، وصف اور جوہر سے دوری ،
 غرت اور عداوت ہوگی جو انسانی خودی کو کمزور کرنے کا باعث ہو ،
 اور اس کے برعکس ہر اس وصف ، عنصر اور جوہر سے قرب ، مروت اور
 وحشی ہوگی جو انسانی خودی کی تقویت کا سبب ہو ، پر مثبت شے خیر
 لہذا روح اسلام ، اور منفی شے شر لہذا مخالف روح اسلام ، ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ حضرت
 علامہ وہ تاریخ ساز فرد تھے جو روح اسلام سے ہر تو پذیر ہونے کے باعث
 سلامی قدروں کے زبردست حامی اور ترجیح تھے ، اور برعکس کے دشمن ۔
 حضرت علامہ کی شخصیت میں اسلامی تعلیمات واضح تھیں ، ان کا
 عقیدہ تھا کہ اسلام حق ہے اور حق مغلوب نہیں ہو سکتا ، مگر جب
 چشم پوش سے دیکھا تو فقط یہی نہیں کہ وہ جس وطن میں انشور و نما پا
 رہے تھے وہی غیر مسلموں کا غلام تھا بلکہ تقریباً پورا عالم اسلام غیروں
 کے ہنچہ استبداد میں صیدزبوں تھا ، جنگ عظیم اول کے خاتمے پر آخری
 جھنڈا جو ترکوں نے اپنے کمزور اور بیمار ہاتھوں میں تھام رکھا تھا وہ
 بھی سرنگوں ہو گیا ، برعظیم کی مسلم آبادی دوہری مصیبت میں مبتلا تھی
 ایک طرف انگریزی استعمار تھا اور دوسری طرف ہندو اکثریت کا معاشی
 تسلط ، ہندو قوم کا ہندوبی تسلط بھی انگریز کے ہندوبی تسلط کے ساتھ
 ساتھ کارفرما تھا ، اس دور میں دنیا کے اندر جمہوری آوازے بلند ہونے
 لگے ، ہندو قوم کے لیے یہ آوازے بڑے خوش آئندہ تھے ، مراد یہ کہ
 ہندوؤں کو جمہوری نعموں میں اپنی فتح کا میٹھا رس محسوس ہو رہا تھا ۔
 مسلمان پورے برعظیم میں چوتھائی کے قریب بھی بمشکل تھے ۔

حضرت علامہ جیسا صاحب نظر و بصر آدمی جانتا تھا کہ غلام
 اقوام معاصر دور کی غالب اقوام کے نظریہ حیات اور فلسفے کے حضور میں
 گردن ڈال دیتی ہیں ، یہی عالم پورے مشرق کا ہوا ۔ یہی عالم پورے
 معاشرے کا ، حضرت علامہ کے معاصر دور کا فلسفہ سر تا سر مادی تھا
 اس سے مخصوص مغربی تصور وطنیت و قومیت ابھرا جو اسلامی روح سے
 متصادم تھا ۔ اقوام غالب کا یہی مخصوص فلسفہ تھا ، چنانچہ پوری دنیائے
 آدم ہوس کی افراقی میں مبتلا ہو گئی ، انسانیت کوئی بامعنی کلمہ ہی
 نہ رہا ، مراد یہ ہے کہ انسانی اقدار پائمال زر و مال اور خراب قہر و شراب

عاجلہ مصالحت نہیں کرتے ؛ اگر ماحول ٹاسلام ہے تو وہ ماحول کے مطابق ڈھل جانے کے بجائے ماحول کو اپنی مرضی کے موافق ڈھالتے کے درپے رہتے ہیں ۔ مگر ظاہر ہے کہ ایسے افراد از آدم تا ایندم لاکھوں کروڑوں میں ایک آدم کی نسبت سے رونما ہوتے ہیں اور وہی ہیں جو وایم جیمز کے بقول معاشرے میں کچھ ہلچل پیدا کرتے ہیں ”السان کامل“ کے بارے میں ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں :

”السان کامل کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجاز عمل سے قہید حیات کرتا ہے ، اس کی فکر زندگی کے خواب پریشان کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے ، وہ ہرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا اور حقائق کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے ، وہ تاریخ کی تخلیقی رو کو اپنے اپنے حسب منشا جدھر چاہتا ہے موڑ لیتا ہے ، اس کے ذریعے انسانی صفات علیہ کا اظہار تاریخ میں اعلیٰ سیرت کی شکل میں ہوتا ہے اگرچہ وہ تاریخ کے امکانات اور تعینات سے ماورا ہوتا ہے لیکن اس کی جد و جہد اس سے ہم آہنگ ہوتی ہے ، وہ جان عالم اور جمیع موجودات کا خلاصہ ہے ، اقبال نے اس کی ذات کو ”سوار اشہب دوراں“ اور ”فروغ دیدہ امکان“ سے تشبیہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی بڑی اسیدیں وابستہ کی ہیں۔“ ۱۔

ہم حضرت علامہ کو انسان کامل تو قرار دینے کی جسارت نہ کریں گے ، ہاں اتنا ضرور کہیں گے کہ وہ اپنے دور میں اس نصب العینی انسان کامل کا ہرٹو ما ضرور تھے ، وہ نصب العینی انسان جو اپنے ماحول کو تابع فرمان کر لیتا ہے علامہ اقبال نے ”سوار اشہب دوراں“ کہا علامہ اقبال کی شخصیت کی غذا روح اسلام تھی ، وہ روح اسلام جو نور ہے لہذا ظلمت سے مغلوب نہیں ہوتی ، جو حریت ہے اور بندگی و غلامی کو قبول نہیں کرتی ، جو حق ہے اور باطل سے مصالحت نہیں کرتی ۔ جو فقر پسند ہے چنانچہ شکار ہوس نہیں ہوتی ، جو بلند نظر ہے لہذا تملتی کے سامنے سے بھی دور رہتی ہے ، جو بے باک ہے اس لیے دنیاہی اس کا شہوہ ہو ہی نہیں سکتی ، جو شاہین کی طرح بلند پرواز ہے لہذا خاک بازی کی اس سے توقع نہیں کی جا سکتی ، جو خار اشکاف ہے اس وجہ سے کاروبار

اب ظاہر ہے کہ وہ شخص جس کے مقاصد بلند ، نصب العین ہا کبیرہ
ر منزلیں دور نشین ہوں گی اس کے عزم محکم کے پیدا کردہ ولولے میں
خف آ ہی نہیں سکتا ، اس کی آرزوؤں کے میدان بھی اس کے اقدام کی
سیت سے پھلتے چلے جاتے ہیں ، بقول غالب :

اسے تاریخ ساز افراد اپنی پختہ اور نصرت پسند فطرت کی بدولت اپنے احوال کے ہر ناموافق عنصر اور مظہر سے ٹکرا جاتے ہیں ، ان کی بدوجہد حیات ، مضمون تسخیر کی تفسیر ہوتی ہے ، وہ ماحول کے ساتھ

- 5.2 - 5.1 U

گر لیتا ہے ، لیکن کچھ شاعر ایسے ہوتے ہیں جن کی تخلیقات حقیقی الدرونی کشمکش یا درد و غم کے بجائے محض تخیل پر مبنی ہوتی ہیں ، ایسے شعرا کی حیثیت ان ہاکسروں کی سی ہوتی ہے جو کسی حقیقی مد مقابل کے بجائے ہوا میں ’مکے چلاتے ہیں ، یا بھوسہ بھری کسی پوری یا مشک کی پٹائی کرتے رہتے ہیں ۔¹

اب ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کی شخصیت جن تعلیمات پر پروان چڑھی تھی وہ ایک مضبوط و مربوط تاریخی و تہذیبی روایت پر استوار تھیں اور پھر وہ تعلیمات علامہ اقبال کے لیے محض معلومات نہ تھیں ، وہ تعلیمات ان کی واردات بن گئی تھیں بلکہ علامات حیات ، ان واردات کا چھن جانا حیات کا چھن جانا تھا بقول مومن :

جائے خون درد ہے اب ہر رگ و پے میں ساری !
چارہ گر ہم نہیں ہونے کے جو درماں ہو گا !

چنانچہ وقت کے ساتھ ساتھ علامہ کی خود آگہی اور ماحول کی مخالفت دلوں کا شعور بڑھتا چلا گیا ، نتیجہ یہ کہ آویزش ، کھنچاؤ اور کشمکش کی کیفیت بھی زور پکڑتی گئی ، اور یہی کھنچاؤ ان کی شاعری کے بقاء کی ضمانت تھا ، وہ محض کوئی وقتی ہیجان نہ تھا کہ شدت کم ہو جاتی اور پھر شاعر پوچھتا کہ اب کیا ارشاد کریں : مولانا حالی نے کیا خوب کہا تھا :

اب غزل لکھیے تو کیا لکھیے غزل میں آخر !
نہ رہی چیز وہ مضمون سجھانے والی !

خود حضرت علامہ کو بھی اس امر کا شعور تھا کہ شخصیت تکمیل باب کسی زوال آویزش ہی سے ہوتی ہے - وہ پروفیسر لکسن کے لام لکھتے ہیں :

”جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس کے وجود کا نکتہ مرکزی شخصیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ، (اور یہی ایفو ہے) شخصیت (در اصل)

1. Perspectives in contemporary Criticism, Harper and Row, New York, London, (1958) P. 59.

ولولہ انقلاب سے سرمایہ دار ہو گئی ہو ۔ ۔ ۔ ۔ شیکسپیر کا ادبی اور فنی اثر پوری السانی دنیا میں بے مثال ہے ، مگر اس کے فن میں کوئی انقلابی پیغام نہ تھا جو دلوں کو کسی فکری یا نظریاتی نہج پر ڈال دیتا اور دلوں میں کسی منزل کے حصول کا شوق بے پناہ اور ولولہ وافر پیدا کر دیتا ، شیکسپیر کا عہد انگلستان کی فتح اور عشرت کی سرشاری کا دور تھا ، دانتے کے یہاں بھی ولولہ و انقلاب کی آگے نہیں ، یہی حال گوٹھے کا ہے ، یہی حال قدیم عہد کے شاعر لوکوبشس کا ہے ، عربی شاعری میں آغاز اسلام سے لے کر آج تک اور اسی طرح فارسی شاعری میں از آغاز تا ایندم کسی شاعر نے انقلابی ولولہ پیدا نہ کیا ، فردوسی نے ایرانی قومیت کے شعور کو ضرور اجاگر کیا مگر فردوسی کے ایک ہزار سال بعد جب ایک حقیقی انقلاب کے لیے روحوں میں اضطراب پیدا ہوا تو فردوسی یا نظامی ، یا بہار یا صادق سرمد وغیرہ کوئی بھی مدد کو نہ پہنچا ، ایرانی روح انقلاب کو زبان فصاحت کلام اقبال نے مہیا کی ، زیادہ دور نہ جائیے ، علامہ شریعتی ہی کے فرمودات دیکھ لیجیے ۔ ۔ ۔ ہم علامہ اقبال کو بھی تاریخ ساز ہیرو قرار دے سکتے ہیں ۔

ہیرو کی شخصیت اور ماحول کے مابین جیسی قدر شدید اور دیرپا آویزش کارفرما رہتی ہے اتنا ہی ہیرو کا ولولہ ایک سرشاری کی کیفیت سے دوچار ہوتا ہے ، اگر ہیرو شاعر ہو تو اس کا جہاد اس کے مہدان شاعری میں جلوہ گر ہوتا ہے ، ایک عام شاعر جو کسی مخصوص مقصد یا نظریے سے وابستہ نہ ہو اپنی پسند و ناپسند ، خوشگواری و ناگواری ، ناکامی و کامیابی ، امید و بیم ، اثر افزائی اور مقبولیت بے اثری اور لامقبولیت کے تصادمات سے دوچار رہتا ہے ، وہ ہر رنگ میں شعر کہتا ہے ، لیکن شخصیت کسی بلند مقصد اور نظریے سے وابستہ نہ ہونے کے باعث وہ رنگا رنگی کا مالک تو ہو جاتا ہے مگر ہم آہنگی و ربط کی قوت سے محروم رہتا ہے ، ڈیوڈ ڈیشے (David Daiches) کچھ یوں لکھتا ہے کہ ہمارا مجادلہ جب دوسروں سے ہوتا ہے تو خطابت جنم لیتی ہے اور جب ہمارا مجادلہ اپنی ذات سے ہوتا ہے تو شاعری وجود میں آتی ہے ، وہ اسی ضمن میں کسی صاحب فن پر دینی روایت کے اثر کا ذکر بھی کرتا ہے ۔ نیز یہ کہ جب وہ دینی روایت منتشر ہو جاتی ہے تو پھر شاعر بن میں ٹوبہ گنو ٹوچے سے بہکھڑو ہوتا ہے ، اس کا اندرونی درد ایک نئی لہر پیدا

ہیکل کے نزدیک ایسے انقلابی ہیرو خصوصاً سیاسی اور جنگی افراد ہوتے ہیں ، اس کے مقابل ولیم جیمز کے یہاں عمومیت پائی جاتی ہے ۔ انقلاب بپا کرنے والا شخص سیاسی ہیرو بھی ہو سکتا ہے اور عام معاشرتی مصلح بھی ، وہ مبلغ دین بھی ہو سکتا ہے ، وہ شاعر بھی ہو سکتا ہے ، ظاہر ہے کہ جو جس قدر انقلاب خیز ہے وہ اتنا ہی زیادہ تاریخ ساز ہے ۔ بالفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں تاریخ سازی افراد کرتے ہیں ، جاعتیں یا گروہ یا معاشرے نہیں کرتے ، البتہ یہ امر فیصلہ طلب رہ جاتا ہے کہ آیا وہ افراد جو اقوام کی ترقی کا باعث ہوتے ہیں آیا انہیں خدا بناتا ہی اسی کام کے لیے ہے ؟ اور کیا وہ اپنی خودی تعمیر کرنے کے بجائے محض مامور من اللہ ہونے کے باعث کار ہائے نمایاں انجام دیتے ہیں ؟ اسی طرح وہ فارونی ، ابوجہلی اور ہامانی روحیں جو کسی موسائٹی کی ترقی کے سدرہ بن جاتی ہیں کیا ان کی اس منفی کارگزاری کی ذمہ داری بھی عالم بالا پر عائد ہوتی ہے ؟ ۔ ۔ ۔ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ پیغمبروں کو اور فقط پیغمبروں کو خدا نے خاص فرض کی آرائی کے لیے مبعوث فرمایا ، باقی خیر و شر کا انتساب اولاد آدم خود اپنی ہمت یا کم ہمتی ، اپنے ارادے کی راستی یا کجی کے مطابق کرتے ہیں ، پھر جو جس قدر موثر ہو ، منفی ہو یا مثبت ، اسی قدر وجود محسوس و ملموس ہوگا ، باقی بنی طبقہ ، خواہ وہ خیر کی جانب ہے خواہ شر کی جانب ، معاشرے یا جاعت کے مثبت یا منفی انقلاب کے باب میں کسی اہمیت کا مالک نہیں ہوتا ۔

علامہ اقبال برعظیم ہاک و ہند یا آج کی اصطلاح میں جنوی ایشیا کے علمی ، ادبی ، فکری اور سیاسی ہیرو تھے ، ان کی شخصیت بڑی تدریج کے ساتھ ارتقا پاب ہوئی ، ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ دنیا کی کسی بھی زبان میں کوئی شاعر ایسا نہیں گزرا جس کی شاعری نے استقلال کے ساتھ درجہ بدرجہ مربوط انداز میں ، عروج حاصل کیا ہو جس طرح حضرت علامہ کی شاعری نے کیا ، یہاں ہر قدم واضح ہے ، ادوار روشن ہیں ۔ نقوش عیاں ، ۔ ۔ ۔ ساتھ ہی ہم شاید یہ بھی دعویٰ کر سکتے ہیں کہ کسی بھی قوم میں کوئی شاعر ایسا پیدا نہیں ہوا جس نے اپنی شعری ، فنکاری اور فکری تابداری سے اپنی قوم ، معاشرے کے اذہان و قلوب کو اس قدر متاثر کیا ہو کہ افراد معاشرہ کی بھی قرار تعداد براہ راست



علامہ اقبال - تاریخ ساز فرد

ہمد منور

ولیم جیمز نے ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے ”عظیم شخصیتیں اور ان کا ماحول“ اس امر پر مبنی حاصل بحث کی ہے کہ معاشرتی زندگی میں حرکت افراد پیدا کرتے ہیں ، کوئی گروہ یا پارٹی اصلاح کے درپے ہو تو وہ کامیابی سے ہمکنار ہو ہی جائے گی لیکن اگر اس پارٹی یا گروہ کو کوئی قائد میسر آ جائے تو رفتار اقدام یقیناً تیز تر ہو جاتی ہے ، اسی ضمن میں ولیم جیمز نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ ترقی کی راہ روکنے کے معاملے میں بھی افراد کی اہمیت بہت کام کرتی ہے ، بعض اشخاص کا دباؤ پوری سوسائٹی کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے¹ ، وعلیٰ هذا القیاس ۔

ہیگل اپنی کتاب فلسفہ تاریخ میں اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کوئی مشیت انسانی کاروبار حیات کو متحرک اور متغیر اور پھر ترقی پاب دیکھنے کے لیے کسی نہ کسی فرد کو آلہ بنا لیتی ہے ، وہ افراد گویا اپنے دور میں کوئی مشیت کی روح یا نمائندے یا پرتو ہوتے ہیں ، ہیگل نے سیزر ، سکندر اعظم اور نیپولین وغیرہ کی مثال دی ہے ، اور پھر جب کوئی مشیت ان افراد سے مطلوبہ کام لے لیتی ہے تو انہیں اُٹھا کر پھینک دیتی ہے جیسے پھل کا گودا نکال لینے کے بعد چھلکے یا خول کو پھینک دیا جاتا ہے ، وہ افراد عموماً زیادہ عمر بھی نہیں ہاتے ، سکندر کی طرح مرتے ہیں یا سیزر کی طرح قتل ہوتے ہیں یا نیپولین کی طرح جزیرہ سینٹ ہلینا میں تشریف لے جاتے ہیں² ۔

1. Selected Papers on Philosophy, J. M. Dent and Sons Ltd. N. York P. 188.

2. Philosophy of History, Dover Publications Inc N. York (1956) P. 31.



نہ او بے ما نہ ما بے او اچہ حال است
فراق ما فراق الدر وصال است
”نہ او بے ما نہ ما بے او“

یہی وہ مقام فضیلت بشر ہے جس کو ذہن میں رکھ کر علامہ نے ہمیں
خبردار کیا ہے کہ :

آدمیت احترام آدمی با خبر شو از مقام آدمی ۲۱

-
- ۱۔ کلیات اقبال حصہ فارسی زبور عجم ص ۱۵۷/۵۴۹
 - ۲۔ کلیات اقبال حصہ فارسی جاوید لائے ص ۲۰۵/۷۹۴

علامہ اقبال کی اردو غزل اور انسانی عظمت کا تصور ۱۷۳

تیرا زمانہ ، تاثیر تیری ا لادان انہیں یہ تاثیر اہلاک

ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
جس نے سب سے ہیں تقدیر کے چاک

اگر مقصود کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے ؟
مرے ہنگامہ ہائے نوبتو کی انتہا کیا ہے ؟

ہنگامہ ہائے نوبتو کسی طلب کی دلیل ہے جو حصول کی منزل تک نہ پہنچی ہو ۔ اگر انسان اپنا مقصود آپ ہی ہوتا تو لازم تھا کہ خود کو ہا کر پھر سکون ہو جاتا لیکن اگر اس کے باوجود انسان کو اطمینان میسر نہیں تو ثابت ہے کہ اس سے آگے بھی کوئی منزل ہے ۔ اور وہ منزل سوائے ذات و صفات باری تعالیٰ کے اور کون سی ہو سکتی ہے ؟ مختصر طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام سلسلہ کن فکان کا مقصود ”انسان“ ہے مگر خود انسان کا مطلوب و مقصود اللہ تعالیٰ ہے ۔ بشر کی عظمت کا اللہ تعالیٰ سے کٹ کر علامہ کے ہاں کوئی تصور نہیں ملتا ۔

”نہ مارا در فراق او عارے“

انسان اُس ذات پاک سے دور ہو کر اپنی قدر و قیمت کھو بیٹھتا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ اس بات کو بھی علامہ فراموش نہیں کرتے کہ :

”نہ او را بے وصال ما قرارے“

اگر صورت احوال یہ ہے کہ نہ انسان بغیر خدا کے رہ سکتا ہے اور نہ خدا کو انسان کے بغیر قرار ملتا تو پھر فراق اور وصال کی نوعیت کیا ہے ؟؟

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو ضرب کلیم ص ۵۷۵/۱۱۳

۲۔ کلیات اقبال حصہ اردو ارمغان حجاز ص ۶۹۲/۵۰

تو اے اسیر مگن لا مگن سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاکدان سے دور نہیں^۱

جہاں تمام ہے میراثِ مردِ مومن کی
میرے کلام پہ حجت ہے لکھتہ لولاک^۲

بعض جگہ جہاں انہوں نے انسانی ارتقاء کی جہت کو واضح کرنا چاہا ہے۔ اسے اتنی نہیں بلکہ صعودی دکھایا ہے۔ اس راہ میں آنے والے مراتب کی ترتیب یہ ہے :-

(الف) عالم رنگ بو۔ (ب) ملائکہ (ج) انسان (د) خدا

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب^۳

سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھانا ہے آدابِ خداوندی^۴

اگر سمت درست نہ رہے تو تمام کوششیں منفی اثرات مرتب کرنے لگتی ہیں بلکہ جدوجہد کی رفتار کو جس قدر تیز کیا جائے اسی قدر انسان اپنی منزل سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ علامہ نے جب اہل وطن کو یورپ کی سمت میں رواں دواں دیکھا تو انہیں یاد دلانا پڑا اور بار بار یاد دلانا پڑا کہ یورپ کے مقابلے میں ستارے ان کے نشیمن سے قریب تر ہیں۔ یہ بال جبریل کی آخری غزل کا شعر ہے۔ بال جبریل کے بعد اسی عنوان سے متعلق ضربِ کلیم کی محذلوں میں سے ایک دو شعروں کا اور ان کے تصورِ عظمتِ آدم کے خدو خال کو مزید نکھارنے کے لیے ارمغانِ حجاز سے دو تین فارسی کے اشعار کا حوالہ مفید رہے گا۔

۱۔ کلیاتِ اقبال حصہ اردو بال جبریل ص ۵۰/۳۴۲

۲۔ ایضاً ص ۷۹/۳۷۱

۳۔ ایضاً ص ۶۷/۳۵۹

۴۔ ایضاً ص ۷۱/۳۶۴

علامہ اقبال کی اردو غزل اور انسانی عظمت کا تصور ۱۷۱

ہے جس میں انسان روح کی طرح کار فرما ہے۔ دوسرے یہ کہ لہ
یہ ”عالم آب و خاک و باد“ سے انسان برتر ہے بلکہ ملائکہ پر بھی
برتری حاصل ہے۔

اگرچہ اس قسم کے تمام کلام میں بظاہر اللہ تعالیٰ کے حضور لہجے
، شوخی کا گمان گزرتا ہے۔ شاید اسی سے دھوکہ کھا کر بعض لوگوں
یہ فرض کر لیا ہے یا انہی کسی مفروضے کی علامہ سے تصدیق حاصل
رہا چاہی ہے کہ وہ انسان کو اللہ تعالیٰ کے بالمقابل کھڑا کر کے
امت کا تاج انسان کے سر پر رکھ دیتے ہیں۔ لیکن جب ہم (جیسے کہ
ہے کہا گیا ہے) انہی احساس افتخار کی گرفت سے نکل کر علامہ کے
نار کا ٹھنڈے دل سے تجزیہ کرتے ہیں اور ان کے افکار کو جزوی طور
دیکھنے کی جگہ ان کی کلی تعلیمات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش
رتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ علامہ کا عظمت بشر کا تصور قرب و حضوری
زی تعالیٰ کی اساس پر قائم ہے۔ انسان کے پیکر خاکی میں قابل توجہ
رف ”ایک شے“ ہے جو خدا کی ہے اور جس کی لکھنای انسان کو
سان بناتی ہے اگرچہ یہ کام بہت مشکل بھی ہے۔

اس پیکر خاکی میں اک شے ہے، سو وہ تیری

میرے لیے مشکل ہے اس شے کی لکھنای ۱

سانی برتری کی یہ اساس اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب ہم علامہ کے
ن قسم کے اشعار سامنے رکھتے ہیں :-

یہ بندگی خدائی، وہ بندگی گدائی یا بندہ خدا بن، یا بندہ زمانہ ۲

ان انسان کی بڑائی کو علامہ نے واضح طور پر اس کے ”بندہ خدا“
ونے پر منحصر کر دیا ہے۔

سی سلسلے کے کچھ اور اشعار دیکھیے :

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں

غافل ! تو لرا صاحب ادراک نہیں ہے ۳

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو بال جبریل ص ۱۹/۳۱۱

۲۔ ایضاً ص ۳۲/۳۲۵

۳۔ ایضاً ص ۵۰/۳۴۶

عالم آب و خاک و باد ! مترعیاں ہے تو کہ میں ؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں ؟

قصور وار ، غروب الدیار ہوں ، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد !

مقام شوق تیرے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد !

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اواجی !

مرے خاک و خوں سے تو نے یہ جہاں کیا ہے پیدا
صلہ شہید کیا ہے ؟ لب و تاب جاودانہ !

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آساں کو پیکراں سمجھا تھا میں !

علامہ کے پیش نظر اب عظمت بشر کے تین زاویے ہیں ۔ ایک تو
السان کی یہ حیثیت و اہمیت کہ اسی کے دم سے سلسلہ تخلیق میں آب و تاب
اور رونق ہے ۔ دوسرے یہ کہ عالم خارج یا علامہ کی اصطلاح میں
عالم رنگ و بو انسان کے بالمقابل کوئی حیثیت نہیں رکھتا ۔ وہ ایک ایسا

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو ہال جبریل ص ۲۸/۲۲۰

۲۔ ایضاً ص ۸/۳۰۰

۳۔ ایضاً ص ۱۵/۳۰۷

۴۔ ایضاً ص ۸/۳۰۰

۵۔ ایضاً ص ۲۳/۳۱۵

۶۔ ایضاً ص ۱۸/۳۱۰

جہاں تک بال جبریل کی غزلوں کا تعلق ہے ان میں علامہ کے یہاں پہلے سے موجود عظمت بشر کے احساس میں مزید فکری بلوغت کے آثار نمایاں ہوئے ہیں۔ ساتھ ہی خود اعتادی کا ایک ایسا لہجہ ابھر آیا ہے جیسے علامہ اس عہد تک اپنے افکار و خیالات کی مکمل تنظیم کر چکے ہوں۔ بال جبریل میں انسان کا سینہ اسرار حیات و کائنات کا صرف امین نہیں بلکہ خود ایک اسرار ہے جس کو سینہ کائنات میں محفوظ کر دیا گیا ہو۔ وہ اب اسے صرف ڈھونڈنے والا نہیں بلکہ ڈھونڈا جانے والا بھی ہے۔ وہ منتظر بھی ہے۔ اس کی رسائی عالم جذب و مستی میں صفات ہت کدے سے آگے حرم ذات تک بھی ممکن ہو گئی ہے۔ جب وہ عاشقانہ حوصلہ مندی کو کام میں لاتا ہے تو دل وجود کو چہر کر آگے گزر جاتا ہے یہ حوصلہ مندی بال جبریل کی پہلی غزل ہی میں ہمیں متوجہ کر لیتی ہے۔ علامہ کی لیے کاری میں جہاں ہر بتدریج جلال غالب نظر آتا ہے۔ انفعالیات بتدریج فعالیت کو جگہ دے رہی ہے۔ ان کے لہجے میں غلامانہ شائستگی کی جگہ آزاد فرد کا اعتاد جھلکنے لگا ہے۔ یوں تو یہ شعور اسلامی تعلیمات اور بالخصوص صوفیانہ ماہد الطبیعات کے حوالے سے پہلے بھی ان کی غزل میں موجود رہا ہے کہ عالم وجود کی تمام گہما گہمی اور ساری رونقیں انسان ہی کے دم قدم سے ہیں لیکن اس مرحلے میں یقین کی یہ سطح پختہ تر اور بلند تر ہو گئی ہے۔

کچھ نمونے ملاحظہ ہوں :

میری نوائے شوق سے شور حرم ذات میں ا

میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں ا

میری فغان سے رستخیز کعبہ و سونات میں ا

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا ۲۹

تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ انسان کی عظمت کا شعور رکھنے کے مرحلے سے آگے گزر کر اس عظمت کی طرف اپنے دور کو متوجہ کر کے انسان اور بالخصوص ہندی مسلمان کو خود اعتمادی کی راہ پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ یہ وہ دور ہے جس میں علامہ ”ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا“ سے ”مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا“ تک آ پہنچے تھے۔

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدہ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہید ذوق ولا ہوں میں کہ لواہری عربی رہی

یہ علامہ کی اس غزل کا آخری شعر ہے جو انہوں نے سراج دکنی کی مشہور غزل :

”خبر تھیر عشق سن ۔۔۔“ کی زمین میں کہی ہے۔ مگر سراج دکنی کی غزل اور علامہ کی غزل میں فرق سکر و محو کا ہے۔ سراج نے جس مکر اور جذب و مستی کو اپنی غزل میں محفوظ کیا ہے، علامہ کی غزل میں اس کی جگہ صحو کی حالت ہے، ہوشمندی ہے۔ اور نفع نقصان کی اجتماعی سطح کا شعور ہے۔ سراج ہی کی بحر میں علامہ کی ایک اور غزل بڑی مقبول ہے :

”کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں“

اگرچہ اس میں ردیف قافیہ مختلف ہے تاہم اس سے اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ سراج دکنی کی غزل اس عہد تک بلکہ اس کے بہت بعد تک بھی اپنے جذب و جنون کی وجہ سے علامہ کی شخصیت کے کسی ایک عنصر کو گرفت میں لے رہی ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ علامہ کا رشتہ صوفیانہ انداز فکر سے قائم ہے۔ بالخصوص ”انسان کامل“ کے حوالے سے یہ بات بڑے وثوق سے کہی جا سکتی ہے۔ اس دور تک علامہ کا تصور عظمت بشر خودی سے آگے بڑھ کر بے خودی تک آ پہنچا ہے۔ عظمت بشر کا انفرادی سطح پر یقین اب اجتماعی سطح پر ملی اور قومی خودی تک اپنی حدود کو پھیلا رہا ہے۔

سے ماوراء ہونے کے امکانات کو بیان کیا ہے۔ جبکہ دوسرے شعر میں علامہ نے بندوں سے پیار کو (جو بالواسطہ طور پر خدا ہی سے پیار کی ایک صورت ہے) عبادت کا درجہ ہی نہیں دیا بلکہ افضل درجے کی عبادت قرار دیا ہے۔ البتہ پیار کے قابل بندوں کی ایک شناخت بھی بتا دی ہے کہ وہ ”خدا کے بندے“ ہوں (عبدہ) نہ کہ صرف عبد۔ خدا کی یہ بالواسطہ محبت ذہن کو غالب کے اس شعر کی طرف لے جاتی ہے جس میں ندیم دوست سے ہوئے دوست کا نشان پا کر بندگئی ہو تو اب کو بمنزلہ بندگی حق قرار دیا گیا ہے۔ علامہ خدا کے بندوں سے پیار کرنے والوں کی غلامی کا اعتراف کرتے ہوئے بیک وقت صعودی و نزولی دونوں جنہوں میں ذہنی تحرک کا اشارہ دیتے ہیں۔ ایک بندے سے خدا کی طرف اور دوسری خدا سے بندے کی طرف۔

بانگ درا کا تیسرا حصہ جو ۱۹۰۸ء کے بعد کے کلام پر مشتمل ہے اس میں فکری و فنی پختگی نے علامتی انداز اختیار کر لیا ہے۔ بے ساختگی کی صفت مزید ابھر آئی ہے۔ اس حصے میں طور - شعلہ، سینائی - ساز - لے - نغمہ وغیرہ الفاظ علامتی مفہوم رکھتے ہیں۔ اگر اسی علامتی اسلوب میں بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں علامہ کی سوچ ”پہروائے“ سے ”جگنو“ تک کا سفر طے کر آئی ہے۔ گویا اب علامہ اپنے آپ سے باہر کسی روشنی کی جالب لہکنے کی جگہ اسی روشنی کو اپنے اندر جذب کر کے انسان کو طالب اور محب کی بجائے مطلوب اور محبوب کی سطح پر محسوس کرنے لگے ہیں۔

کب تلک طور پہ درپوزہ گری مثل کایم !
اپنی ہستی سے عیاں شعلہ، سینائی گرا
یہ شعر علامہ کے ذہنی سفر میں بہت اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔
اسی طرح جب وہ کہتے ہیں :

کیوں ساز کے پردے میں مستور ہو لے تیری
تو نغمہ، رنگیں ہے، ہر گوش پہ عرباں ہو^۲

۴ کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنون ؟
گم لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے مہمل نشینوں میں ۱

۵ جائے حیرت ہے برا سارے زمانے کا ہوں میں
مجھ کو یہ خلعت شرافت کا عطا کیونکر ہوا ۲۹

پہلے دونوں شعروں میں بظاہر کچھ نہ ہونے کے باوجود انسان کی وسعتوں کو زمین سے آسمان تک اور صحرا سے گزار تک محسوس کیا گیا ہے ۔ تیسرے اور چوتھے شعر میں سے تیسرے شعر میں انسانی شرف کو اس بات پر منحصر قرار دے جانے کا اشارہ ہے کہ انسان کا دل اللہ تعالیٰ کے جلوؤں کا امین ہے ۔ جبکہ چوتھے شعر میں وحدت الوجودی ذائقہ زیادہ نمایاں ہے ۔ شاعر نے عظمت بشر کو اس الوہی عنصر کے حوالے سے ادراک کیا ہے جو اس کے الدرازل سے ودیعت گر دیا گیا تھا ۔ پانچویں شعر میں انسان کے موجودہ زوال کے باوجود اس کے اشرف المخلوقات ہونے پر حیرت کا اظہار کیا گیا ہے ۔

بانگ درا ہی کے دوسرے حصے میں جو ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے کلام پر مشتمل ہے ، عظمت بشر کے اعتراف کا انداز یہ ہے :-
کہاں کا آنا ، کہاں کا جانا ، فریب ہے امتیاز عقبی
نمود ہر شے میں ہے ، ہاری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے ۳

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں ، بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا ۴

پہلے شعر میں شاعر نے وحدت الوجود کے نواح میں رہتے ہوئے انسان کے نوری جوہر کے حوالے سے ہر شے میں اس (انسان) کی نمود کا اعلان کر کے عقبی اور بے وطنی کی تراکیب و اصطلاحات میں انسان کے زمان و مکان

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا ص : ۱۰۳

۲۔ ایضاً ص ۱۳۶

۳۔ ایضاً ص : ۱۰۰

۴۔ ایضاً ص : ۱۳۱

مہبوط آدم کا وہ تصور جو عہد نامہ^۱ عتیقی کے اثر سے اسلامی روایات میں در آیا ہے، انسان کی نقیص کرتا ہے (علامہ اس سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک) ”اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف اور سادہ حالت میں شعور ذات کی اولیں جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خواب فطرت سے بیدار ہوا اور اس نے سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب (علت) کی ہے“^۲۔

یوں تو علامہ اقبال کے خطبات اور دیگر شعری و نثری تصانیف میں عظمت بشر سے متعلق جگہ جگہ اشارات موجود ہیں لیکن ہمارا یہ مطالعہ چونکہ اردو غزل تک محدود ہے، اردو غزل کے حوالے سے اس کے جو خدوخال سامنے آتے ہیں ان کی شناخت اور ان کے مآخذات کا اندازہ کرنے کے لیے اس قدر اتنباسات کافی ہیں۔ اب ہم عظمت بشر کے سلسلے میں علامہ کی اردو غزل کا براہ راست مطالعہ کرتے ہیں :

بانگ درا کے ابتدائی حصے میں علامہ کا انداز یہ رہا ہے :-

۱ وہ مشت خاک ہوں فیض پریشانی سے صحرا ہوں
نہ پوچھو میری وسعت کی زمیں سے آسمان تک ہے^۲

۲ وہ میکش ہوں فروغ مے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوائے گل فراق ساقیٰ کا مہربان تک ہے^۳

۳ حقیقت اپنی آنکھوں پر نمایاں چب ہوئی اپنی
مکان نکلا ہمارے خانہ دل کے مکینوں میں^۴

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ - ترجمہ و حواشی سید نذیر لہاری

بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء - ص ۱۲۸

۲۔ کلیات اقبال اردو، حصہ بانگ درا ص ۱۰۴

۳۔ ایضاً ص ۱۰۴

۴۔ ایضاً ص ۱۰۴

پیکر از ماست شد نے ما از و بادہ از ماست شد نے ما از و
یہ تمام بحث تیسرے خطبے میں ہے۔ اسی خطبہ کے صفحہ ۱۱۰ پر مزید
لکھا ہے :-

”ہزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ، لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے
اور ذات انسان میں اپنی معراج کمال تک پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے
ابھی اسی لیے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جان سے قریب تر ٹھہرایا
ہے^۱۔ کیونکہ یہ حیات الہیہ ہی کا میل ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ
ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے
ہیں“ خطبہ اول بعنوان ”علم اور مذہبی مشاہدات“ کے صفحہ ۱۷ پر
علامہ لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم، ثم رد دلا اسفل سافلين^۲، کے
حوالے سے انسان کی عظمت کے ساتھ ساتھ اس کے آس پاس مخالف قوتوں
کے حصار کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

”جس کو اپنی سب خامیوں کے باوجود فطرت پر تفوق حاصل ہے کیونکہ
اس کی ذات ایک زبردست امانت کی حامل ہے۔ وہ امانت جس کے متعلق
قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ اے آسمانوں، زمین اور پہاڑوں تک لے اٹھانے
سے انکار کر دیا تھا“^۳

اس کے بعد اس خطبے کے آغاز ہی میں، جس کا موضوع ”خودی،
جبر و قدر، حیات بعد الموت“ ہے، علامہ فرماتے ہیں :

”چنانچہ تین باتیں از روئے قرآن ہمارے سامنے آتی ہیں اول یہ کہ
السان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے“^۴۔ ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے
وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے^۵۔ ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین
ہے۔ جس کو اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا“

۱۔ قرآن پاک ۱۶ : ۵ ۱۸۶ : ۲

۲۔ ایضاً ۳۳ : ۷۲

۳۔ ایضاً ۹۵ : ۳

۴۔ ایضاً ۲ : ۳۰

۵۔ ایضاً ۲۰ : ۱۲۲

علامہ اقبال کی اردو غزل اور انسانی عظمت کا تصور ۱۶۷

”امر“ انسانی انا کا اللہ تعالیٰ سے واضح کرتا ہے۔ اس تعلق کی صحیح نوعیت کی وضاحت کرنا بہت مشکل ہے اور اس مشکل کو مولانا روسی سے بڑھ کر کوئی حل نہیں کر سکتا۔

(اس کے بعد علامہ نے مولانا روسی کا یہ شعر دیا ہے)

اتصال بے تخیل بے قیاس هست رب الناس را با جانی ناس^۲

اس تمام بحث میں علامہ نے ہندے اور خدا کے باہمی رشتے کی نوعیت کو بیان کرنے کی مشکلات کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ خدا اور ہندے کے تعلق کی سطح بہر طور وہ نہیں جو خدا اور مادی کائنات کے تعلق کی ہے۔ اس طرح گویا کائنات اور اس کی ہر شے پر انسان کی فضیلت طے ہو جاتی ہے۔

اس فضیلت کی اساس اس عقیدے پر قائم ہے کہ تمام فضیلتوں کا مالک و خالق اپنی ذات میں صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ چنانچہ ہر وہ شے جو اس سے جتنی قریب ہے اتنی اعلیٰ و برتر ہے اور اسی طرح ہر وہ شے جو اس کی ذات پاک سے جتنی دور ہے اتنی اسفل اور کمتر ہے۔ اگر تو انسان محض جسم سے عبارت ہے تو وہ بھی کائنات کی ان گنت اشیاء میں سے صرف ایک ”شے“ ہے۔ انسان گو ”خلق“ کے معنوی دائرے سے نکال کر ”امر“ کی حدود میں داخل کر دینے والی چیز ”روح“ ہے۔ جس کو ”روحی“ کہہ کر اللہ تعالیٰ نے اس کی نسبت اپنے ساتھ قائم کر دی ہے^۳۔ بعض اوقات خیال گزرتا ہے کہ علامہ نے جس شے کو ”خودی“ کہا ہے وہ بھی کہیں اسی لفظ کی معنوی حدود میں تو داخل نہیں؟ علامہ بحث کے دوران انسانی برتری کی بنیاد اسی الوہی عنصر پر اٹھاتے ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک بار پھر مولانا روسی کی گواہی پیش کی ہے اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ اصل چیز ہیکر یا خارجی وجود نہیں بلکہ اس کے بطون میں موجود وہ لورانی حقیقت ہے جس سے خارجی ہیکر ”ہست“ کی صفت سے موصوف ہوتا ہے۔

۱۔ قرآن پاک ۱۷-۸۵

۲۔ ”Thoughts and Reflections“—صفحہ ۱۱۳ - ۱۱۴

۳۔ قرآن پاک ۱۵ : ۲۹ ۲۸ : ۷۲

خواہش چھین لی۔ اس میں شک نہیں کہ خود علامہ نے بھی جب ان سے اس کا اردو ترجمہ چھاننے کی خواہش کا اظہار کیا گیا۔ کچھ اسی قسم کا تاثر دیا تھا مگر جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے علامہ کے بعض تصورات بالکل درا سے ارسٹو حجاز کے دور تک مستحکم رہے اور انہی میں سے ایک ان کا عظمت بشر کا تصور تھا۔ اس تصور میں موجود بہت سے عناصر گو اس مقالے میں شناخت کیا جا سکتا ہے۔

علامہ کے تصور انسان کامل کے مآخذات کی تلاش میں ہمیں دور جانے کی ضرورت نہیں۔ خود علامہ اقبال کی گواہی پیش کی جا سکتی ہے۔ مثلاً میک ٹیگرٹ پر لکھے گئے مقالے میں انہوں نے یہ کہہ کر بہت سی غلط فہمیوں کو دور کر دیا ہے کہ ان کا تصور مرد کامل لطیفے کی جگہ صوفیائے اسلام سے ماخوذ ہے اور اس سلسلے میں الجیلی پر لکھے گئے مقالے کو ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے۔ میک ٹیگرٹ کے فلسفے پر علامہ کا یہ مقالہ جون ۱۹۳۶ء میں چھپا۔ اسی طرح ڈاکٹر ٹکسن کو ایک خط میں آپ نے اسی الجیلی پر لکھے گئے مقالے کا حوالہ دیا ہے اور اسے اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے کہ ان کا تصور مرد کامل صوفیائے اسلام سے ماخوذ ہے نہ کہ لطیفے کے ”سپر مین“ سے۔ یہ خط ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء کو لکھا گیا۔^۱

علامہ کے تصور عظمت بشر کی مزید بہتر تفہیم کے لیے بعض دیگر اقتباسات کو بھی سامنے رکھنا مفید رہے گا۔ مثلاً light of relativity "Self in the Pringle" کے حوالے سے کہا ہے کہ انگریزی زبان میں دلیا اور انسان دونوں کی تخلیق اور اللہ تعالیٰ سے انسانی انا کا رشتہ واضح کرنے کے لیے صرف ایک لفظ "Creation" ہے جبکہ عربی زبان اس سلسلے میں زیادہ خوش قسمت واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کے پاس اس مفہوم کے اظہار کے لیے دو لفظ ہیں: "خلق" اور "امر"۔ پہلا لفظ قرآن پاک میں مادی کائنات کی اللہ تعالیٰ سے نسبت کو واضح کرتا ہے جبکہ دوسرا یعنی

۱۔ "Thoughts and Reflections of Iqbal" by Syed -

Abdul Wahid Printed by Sh. M. Ashraf Lahore 1964—

تھے اور لوگ دعا و برکت کے لیے ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔ گھر کا پورا ماحول مذہبی صوفیانہ ماحول تھا جس میں تلاوت کلام پاک کی گونج ہر وقت سنائی دیتی تھی۔ یہ تمام فضا اپنے اندر یہ صلاحیت رکھتی تھی کہ علامہ کے خیالات میں انسان کامل کے تصور کو راسخ کر دے۔ جس تصور کی پرورش آفتاب نبوت کی ضیا ہاشیوں کا صدقہ تھی۔ (علامہ کی رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت، ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ اور محبوب، محب کے تصورات گگو جس طرح اپنے رنگ میں رنگ لیتا ہے وہ ایک مسلمہ نفسیاتی کلیہ ہے) چنانچہ یہ جملہ داخلی و خارجی محرکات اس بات کا تقاضا کرتے تھے کہ (۱) انسان کی برتری کو دیگر جملہ مخلوقات کے مقابلے میں فکری سطح پر ثابت کیا جائے۔ (۲) انسان میں فطری طور پر موجود جذبہٗ انخار کو ٹھیک سمت میں آگے بڑھایا جائے۔ پھر جس طرح علامہ کے کوائف کا تقاضا تھا کہ ان کا تصور انسان کامل قرآن پاک کی تعلیمات سے ابھرنے والی خلیفۃ اللہ فی الارض کی بشارت اور سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روشنی اکتساب کرے۔ اس طرح گھر کی فضا کا ایک تقاضا یہ بھی تھا کہ علامہ تصوف میں پہلے سے موجود و متشکل تصور انسان کامل سے، جو شیخ محی الدین ابن العربی کے ہاں ”حقیقت محمدیہ“ کی اصطلاح سے موسوم ہوا، اپنے ذہن میں بننے والے مرد کامل کے ہیولے کی فکری سطح پر تصدیق حاصل کرے۔ اس کا ثبوت علامہ کا وہ مقالہ ہے جو ستائیس صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۹۰۰ء میں چھپ چکا ہے۔ اس مقالے کا عنوان تھا :

“The Doctrine of Absolute unity as expounded by Abdul Karim Al-Jili”

عبدالکریم الجلی کا تصور انسان کامل شیخ محی الدین ابن العربی کے حقیقت محمدیہ کے تصور ہی کا عکس ہے۔ علامہ اقبال کے اپنے بقول یہی مقالہ ان کے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے کی بنیاد بنا۔ علامہ کا ڈاکٹریٹ کا یہ مقالہ جب انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں چھپا تو اس ابتدائیہ میں پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف نے یہ لکھ کر کہ : ”اگر علامہ اقبال کو اپنے اس مقالے میں ترمیم کا موقع ملتا تو وہ شاید مختلف انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے“۔ شائقین اقبال سے اس مقالے تک پہنچنے کی گویا

تیسرے اس موضوع کے ساتھ علامہ کے لگاؤ کا اندازہ اس طرح بھی کرنا چاہیے کہ یہ اگر واحد نہیں تو ان چند کئے چنے موضوعات میں سے ایک ہے جو ایک نہ ٹوٹنے والے تسلسل کے ساتھ بانگ درا سے لے کر ارمغان حجاز تک برابر موجود رہے ہیں۔ اس خصوصی لگاؤ کے جو خارجی محرکات علامہ کے آس پاس پھیلی ہوئی زندگی میں نظر آتے ہیں ان کا مشاہدہ ہم برصغیر کے نسبتاً محدود دائرے سے شروع کرتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد جس طرح ہندی مسلمان انگریزوں سے مرعوب ہو کر ہر شعبہ حیات میں ان کی پیروی کی طرف تیزی سے مائل ہو رہا تھا اور جس طرح اپنی تہذیب، اپنی تاریخ اور اس کے نتیجے میں خود اپنے آپ سے اس کا اعتقاد اٹھتا جا رہا تھا اس کے پیش نظر لازم تھا کہ اگر ہندی مسلمانوں کو ایک قوم کی حیثیت میں زندہ رہنا ہے تو اس کے اعتقاد کو بحال کیا جائے۔ برصغیر کے اس محدود مکانی دائرے سے آگے گزریں تو پورے عالم اسلام کے وسیع تر دائرے میں بھی اغیار سے ذہنی طور پر مرعوب ہو کر اپنے آپ سے اعتقاد اٹھ جانے کی بیماری پھیل چکی تھی اس سطح پر مسلمانوں کو ملی حیثیت میں زندہ رکھنے کے لیے اسلام کی صداقتوں اپنی تہذیب و تاریخ اور اقدار و روایات پر ان کے اعتقاد کو بحال کرنے کی اشد ضرورت تھی۔ تیسرا بڑا دائرہ پوری دنیا اور پورے عالم انسانیت کو محیط ہے۔ علامہ کو اپنے آس پاس دور دور تک انسان عدم اعتقاد اور عدم تحفظ کا شکار نظر آتا تھا۔ جنگ عظیم نے انسانیت کو اندر سے ہلا کر رکھ دیا تھا۔ انسان کے بالمقابل اگر ایک طرف طاقتور انسان تھا تو دوسری طرف فطرت کی مہیب قوتیں تھیں۔ تیسری طرف انسان کی اپنی ایجاد کردہ مشینیں تھیں جن کا دباؤ اس کے اعصاب پر آئے دن بڑھتا جا رہا تھا۔ اس دباؤ سے نجات دلا کر مجموعی انسانیت کو کسی اعلیٰ تر نصب العین کی جہت میں متحرک رکھنا خود انسانیت کی بقا کے لیے ناگزیر تھا۔ ورنہ الدیشہ موجود تھا کہ ڈارون جیسے مفکرین کے زہر اثر انسان صرف نظری طور پر نہیں بلکہ عملی طور پر حیوانیت کی سطح پر سانس لینے لگے اور یہ منزل بہت دور نہیں رہ گئی تھی۔

علامہ کو اسلامی تعلیمات اور تہذیب و تاریخ کی برتری کا شعور رونے میں ملا تھا جس پر ان کا خالدان اسلام قبول کر کے عملی شہادت عطا پہنچا چکا تھا۔ علامہ کے والد اپنے وقت کے ایک قابل احترام بزرگ

علامہ اقبال کی اردو غزل اور انسانی عظمت کا تصور

سعد اللہ کلیم

بشر کو اس کی فردیت کے حوالے سے اکائی تسلیم کرنے کے باوجود اس کے مرتبے کا تعین تب ہی ہو سکتا ہے جب ہم اسے کسی اجتماعی تہذیبی و معاشرتی سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھیں، کسی نظریاتی اساس کی نسبت سے اسے شناخت کریں اور اس کے عروج یا زوال پر حکم لگائیں۔ تہذیبی اور نظریاتی خلاف میں انسان کی صحیح پہچان بڑی حد تک ناممکن ہے۔ اس اعتبار سے شروع ہی میں ہمیں پیش نظر رکھنا چاہیے کہ علامہ اقبال جس تہذیبی کل میں رکھ کر انسان کے مقام اور مرتبے کا تعین کرتے ہیں وہ بنیادی طور پر اسلامی تعلیمات سے تشکیل پاتا ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھنا مناسب ہو گا کہ علامہ کو عظمتِ بشر کے موضوع سے کس قدر لگاؤ رہا ہے۔ اس سوال کا جواب ہمیں ان داخلی و خارجی محرکات تک لے جاتا ہے جو علامہ کے اس موضوع سے لگاؤ کا سبب بنے۔ اس بات کا اندازہ کہ علامہ کو اس موضوع سے کس قدر لگاؤ تھا اول تو اس بات سے ہو جاتا ہے کہ ان کے جملہ افکار کا مرکزی حوالہ خودی ہے اور خودی انسان ہی کے وجود میں جاری و ساری جملہ توانائیوں کا مرکزی نقطہ بھی ہے اور سرچشمہ بھی۔ دوسرے جب ہم ان کی اردو غزل کا مطالعہ کرتے ہیں تو کم و بیش ستر یا اس سے زیادہ اشعار ایسے ملتے ہیں جن میں انسانی عظمت کے واضح اشارات موجود ہیں۔ اشعار کی یہ تعداد دہکر گولہ گولہ موضوعات کے تناسب سے خاصی بڑی تعداد ہے بالخصوص اس صورت میں کہ ستر یا اس سے زیادہ اشعار کا یہ انداز علامہ کی صرف اردو غزل تک محدود ہے جس کی مقدار ان کے مجموعی، جملہ اصناف پر مشتمل اردو فارسی کلام کی نسبت سے کچھ زیادہ نہیں۔

اردو کی ابتدا

حضرت برہان الدین کے ملفوظات میں کھٹ ، ڈولہ ، کچھڑی اور چھجہ جیسے ہندوی الفاظ ملتے ہیں جو روزمرہ کی گفتگو میں شامل تھے ۔ ایک جگہ انہوں نے ایک شعر بھی نقل فرمایا ہے ۔

ایک علمی الکشاف

حضرت برہان الدین کے ملفوظات کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوا کہ جامع ملفوظات کے بھائی خواجہ مجد الدین کاشانی نے حضرت برہان الدین کے حالات میں ۔ غرائب الکرامات و عجائب المکاشفات ۔ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی تھی ۔^۱

پنجاب اور دہلی میں امن و امان کی غیر تسلی بخشی صورت حال

حضرت کے ملفوظات میں جالور یا سامان گم ہونے کے کئی واقعات ملتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ پنجاب میں امن و امان کی صورت تسلی بخشی نہ تھی ۔ پنجاب تو خیر ایک دور افتادہ علاقہ تھا ، خود دارالحکومت دہلی کی یہ حالت تھی کہ شہر اور غیاث پور کے درمیان مسافر لٹ جاتے تھے ۔ حضرت گیسو دراز کے ملفوظات اس کے بعد قلمبند ہوئے ہیں ۔ ان میں یہ مرقوم ہے کہ میواں لوٹ مار کرتے ہوئے دہلی کی فصیل تک آ جاتے تھے اور ان کے خوف سے لوگ نماز عصر کے فوراً بعد شہر میں آ جاتے تھے ۔^۲ سلطان غیاث الدین بلبن نے میواہوں کی روک تھام کے لیے جو اقدامات کیے تھے ، اس کے جانشین انہیں برقرار نہ رکھ سکے ۔

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۶ الف ۔

۲۔ مجد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، مطبوعہ کالہور ۱۳۵۶ء ،

ص ۲۴۹ — دران ایام میواں می آہند میزند میزدند ۔ نماز دہگر ہالای
حوض سلطان کسی نمی باشد ہمہ درون شہر می آہند ۔

اور اپنے ایک ساتھی خواجہ مبارک معروف سے کہا کہ وہ چلے اٹھے۔ جب وہ اٹھا تو حضرت بھی اٹھ کر وجد کرنے لگے۔^۱

حضرت فرماتے ہیں کہ جب بابا فرید الدین گنج شکرؒ کو حال آتا تو موصوف اپنے ایک مرید محمود سے کہتے ”کیا تو زندہ ہے؟“ محمود کھڑا ہو جاتا تو پھر بابا صاحب بھی کھڑے ہو جاتے۔^۲ حضرت فرماتے ہیں کہ دوران وجد شیخ کو اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ اس کی دستار نہ کھلنے پائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو وہ فوراً اسے درست کر لے ورنہ شہر پر آفت آ جائے گی۔ ایک بار دوران وجد سلطان جی کی دستار کھل گئی تو انہوں نے فوراً اسے درست کر لیا۔ ان کے کسی مخالف نے کہا کہ اگر ان پر حالت طاری تھی تو پھر انہیں یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ ان کی دستار کھل گئی ہے، اور اگر انہیں معلوم ہو گیا تھا تو پھر حالت کیسی تھی؟ سلطان جی نے اس کے جواب میں فرمایا کہ انہیں شہر کی پریشانی پسند نہ تھی، اس لیے انہوں نے حال چھوڑ کر اپنی دستار سنبھال لی۔^۳

حضرت فرماتے ہیں کہ سماع کے دوران میں علیک سلیک نہ کی جائے اور شور و شغب سے بھی اجتناب کیا جائے اس لیے سماع کے لیے کوئی دن مقرر کرنا چاہیے، ورنہ وہ جگہ تباہ ہو جائے گی۔^۴

حضرت برہان الدین کے ملفوظات میں کل ۲۹ اقوال ہیں۔ میں نے ان سب کا ذکر نہیں کیا اور بعض اقوال کو غیر اہم سمجھ کر چھوڑ دیا ہے۔ جو اقوال میں نے چھوڑے ہیں ان میں فضیلت بھرید از خلائق، فضیلت اصحاب قناعت، مذمت طمع، علو ہمت، اتمہ حرام، مذلت حرص و شہوت، فضیلت حدیث، وضو و نماز، قبول فتوحات از مردمان اور کرامات مخدوم شامل ہیں۔

۱۔ احسن الاقوال،

۲۔ ایضاً،

۳۔ ایضاً، ورق ۷۲ الف۔

۴۔ ایضاً، ورق ۷۲ ب۔

پہلی رات سگو مولس ہننے کی نماز پڑھنے کی ترغیبیں بتاتی ہیں۔ اسی طرح انہوں نے مختلف عمری سہینوں میں پڑھنے کے لیے ورد و وظائف بتائے ہیں۔^۱

قول بیست و ششم : در آداب محفل سماع

حضرت برہان الدین سماع بڑے ذوق شوق کے ساتھ سنا کرتے تھے۔ اس قول کے تحت انہوں نے سماع سننے کے آداب بتائے ہیں۔ موصوف فرماتے ہیں کہ سماع میں فکر اور گریہ ہونا چاہیے، ورنہ یہ فتنہ ہے۔ سماع کے دوران میں سامع با وضو رہے۔ وہ محفل سماع میں گوش و ہوش کے ساتھ بیٹھے اور پانی پینے یا ہان کھانے سے احتراز کرے۔^۲

حضرت فرماتے ہیں کہ بے نیت ہاتھ اٹھانے والا درویش سماع نہ سنے۔ حضرت نے ایک دن اپنی مجلس میں فرمایا کہ ایک بار سلطان جو کے ہاں سماع جاری تھی اور ان کے مریدوں پر وجد طاری ہو رہا تھا اسی حالت میں حضرت مطبخ میں تشریف لے گئے۔ انہیں اس وقت بڑی سخت پیاس لگی ہوئی تھی۔ مطبخ میں موجود کسی شخص نے شربت اُ گلاس پیش کیا تو حضرت نے فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مرید تو محفل سماع میں اپنا خون پیش اور وہ شربت نوش کریں۔^۳

ہمدانکاشانی اس پر شاہد ہے کہ ایک بار سخت گرمی کے موسم میں حضرت برہان الدین کے ہاں محفل سماع جاری تھی اور لوگوں کو وجہ آ رہا تھا۔ حضرت نے دیکھا کہ محمود ترک ایک حوض کے کنارے کھڑا ہوا کھا رہا ہے۔ حضرت نے اسے مخاطب کر کے فرمایا ”اے بے ذوق درویشان درخونناہ الد تو باد میخوری۔“^۴

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ سماع میں شیخ پہلے کھڑا نہ ہو اسے چاہیے کہ جب تک حاضرین میں سے کسی کو وجد نہ آئے، وہ خو پر و جدطاری نہ کرے۔ ایک روز محفل سماع میں حضرت برہان الدین آ حالت غییر ہو گئی اس کے باوجود انہوں نے آداب محفل کا خیال رکھ

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۶۰ الف تا ۶۳ ب۔

۲۔ ایضاً، ورق ۷۰ ب۔

۳۔ ایضاً، ورق ۱۷ الف۔

۴۔ ایضاً،

کچھ نہ ملے تو وہ کیا کرے؟ سلطان جی نے فرمایا ”صبر“ اس نے پوچھا کہ اگر دوسرے روز بھی کچھ نہ ملے تو پھر کیا کرے؟ انہوں نے ارشاد فرمایا ”صبر“۔ مسافر نے کہا کہ اگر تیسرے روز بھی کچھ نہ ملے تو؟ سلطان جی نے فرمایا اس کا توکل نہیں تھا کیونکہ جو شخص خدا پر تکیہ کر کے بیٹھ جاتا ہے، خدا اسے فراموش نہیں کرتا۔^۱

قول بیست و یکم : در بیان فضیلت اتفاق و احسان حضرت فرماتے ہیں کہ کسی شخص نے سلطان جی سے سوال کیا کہ فقیر صابر اچھا ہے یا غنی شاکر؟ انہوں نے جواب دیا کہ دونوں ہی اچھے ہیں۔^۲

حضرت برہان الدین نے اس ضمن میں بایزید بسطامی کی کئی مثالیں دی ہیں۔ اس کے علاوہ ورد و وظائف پڑھنے اور نقلی نمازیں ادا کرنے کے کئی طریقے بیان کیے ہیں۔

قول بیست و پنجم : در بیان وضو و نماز و نوافل و اوراد اس قول کے تحت حضرت برہان الدین نے حفظ ایمان کے لیے دو گانہ پڑھنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ نماز مغرب کی سنتوں کے بعد یہ دو گانہ پڑھنا چاہیے۔ اس کی ترکیب یوں ہے کہ پہلی رکعت میں سات بار سورۃ فاتحہ اور ایک بار قل اعوذ برب الناس پڑھے۔ سلام پھیرنے کے بعد تین یا سات بار ”یا حبیبی یا قیوم ثبتنی علی الایمان“ کہے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ سلطان جی کہا کرتے تھے کہ اس پر عمل کرنے والے کا ایمان سلامت رہے گا۔^۳

اس قول کے تحت حضرت برہان الدین نے نماز کوثر، نماز روشنائی قبر، نماز برائے روشنی، چشم، صلوة السعادت، صلوة برائے کفایت مہمات، صلوة برائے افزودن عقل، صلوة الغفر، صلوة اشتراق، صلوة چاشت، صلوة زوال، صلوة برائے حصول سعادت دارین، صلوة برائے ادائیگی حقوق والدین، صلوة برائے حصول ثواب شب قدر اور قبر میں

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۴۹ ب۔

۲۔ ایضاً، ورق ۵۳ الف۔

۳۔ ایضاً، ورق ۵۹ ب۔

خادم کو بلا کر کہا کہ استاد کا ہاتھ پکڑ کر اسے جاعت خانہ میں لے جائے اور حاضرین کو بتا دے کہ وہ تھوڑا کھانے کے لائق ہے۔ حضرت زکریا کے کہنے کا یہ اثر ہوا کہ اس واقعہ کے بعد وہ معلم جس مجلس میں جاتا وہاں سے تھوڑا کھا کر ہی اٹھتا۔^۱

قول پانز دہم : در بیان احوال باطن اصحاب محبت

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی نے فرمایا کہ حضرت عیسیٰؑ کہیں تشریف لے جا رہے تھے کہ راستے میں ایک نوجوان انہیں ملا۔ اس نے کہا کہ اس کے حق میں خدا سے دعا کریں کہ وہ اپنی محبت کا ایک قطرہ اس کے حلق میں ٹپکا دے۔ حضرت عیسیٰ نے فرمایا کہ وہ اس کی تاب نہ لا سکے گا۔ نوجوان کے بار بار اصرار پر حضرت عیسیٰ نے اس کے حق میں دعا کی اور اپنی راہ لی۔ جب حضرت کا اس طرف سے دوبارہ گزر ہوا تو انہوں نے اس نوجوان کو دیکھا کہ وہ حیرت کے عالم میں کھڑا ہے اور اس کی آنکھوں سے آنسو رواں ہیں۔ حضرت عیسیٰ اس کی یہ حالت دیکھ کر بڑے حیران ہوئے اتنے میں جبرئیل آئے اور کہنے لگے ”اے روح اللہ! اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ہماری محبت کے دریا میں غرق ہے لہذا اسے معذور سمجھنا چاہیے۔“ یہ واقعہ سن کر برہان الدین نے عرض کی ”حضرت آپ بھی عیسیٰ دوران ہیں۔ میرے لیے بھی ایسی دعا کیجیے۔“ سلطان جی نے فرمایا!

لیکو چیز خواستی و لیکو وقت خواستی۔^۲

قول ہز دہم : در بیان آداب توکل و صبر و تحمل و فاقہ و فقر

حضرت فرماتے ہیں کہ سلطان جی کی خانقاہ میں ایک مسافر آیا اور چند روز وہاں رہ کر شہر چلا گیا۔ شہر میں اس کے کئی رشتہ دار رہتے تھے لیکن وہ ان میں سے کسی کے ہاں نہ ٹھہرا اور مسجد میں جا کر توکل کی نیت کر کے بیٹھ گیا۔ کئی روز گزر گئے لیکن کسی نے اس کی طرف توجہ نہ دی۔ آخر کار وہ بھوک سے لڑھال ہو کر سلطان جی کی خدمت میں آیا اور ان سے سوال کرنے لگا کہ اگر متوکل کو چلے دن

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۴۴ ب۔

۲۔ ایضاً، ورق ۵۴ الف۔

خیال کا اظہار کیا ہے ۔^۱

قول فواز دہم : در غنیت صایم و صوم
حماد کاشانی کی روایات ہے کہ حضرت برہان الدین غریبؒ داؤدی
روزہ رکھا کرتے تھے ۔ ایک روز حضرت نے فرمایا کہ روزے سے چار
چیزیں حاصل ہوتی ہیں ۔ روزے سے خاموشی حاصل ہوتی ہے اور خاموشی
سے فکر یار پیدا ہوتا ہے ۔ اسی فکر سے معرفت حاصل ہوتی ہے اور
معرفت کے ذریعے ہی یار تک پہنچتے ہیں ۔^۲
حضرت فرمایا کرتے تھے کہ روزہ دار سحری ضرور کھائے خواہ وہ
پانی کا ایک گھونٹ ہی کیوں نہ ہو ۔

قول میزدہم : در بیان صدق و صفا
حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ جو شخص جھوٹ سے احتراز
کرے گا ، وہ جو بات زبان پر لائے گا ویسا ہی ہو گا ۔ اس ضمن میں
انہوں نے بابا فرید الدین گنج شکرؒ اور والی ملتان کی خط و کتابت کا
بھی ذکر کیا ہے ۔^۳

قول چہار دہم : در بیان تاثیر اصحاب نعمت
جامع ملفوظات ، حضرت برہان الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ایک
معلم حضرت صدر الدین ملتانیؒ کو پڑھانے پر مامور ہوا ۔ ایک دن استاد
و شاگرد کے درمیان کسی مسئلہ پر بحث ہو گئی ۔ دوران بحث حضرت
صدر الدین نے فرمایا ”ابن معین از بابا (حضرت جہاۃ الدین زکریاؒ) شنیدہ ام“
استاد نے کہا کہ اے اس میں کلام ہے ۔ صدر الدین نے فرمایا ”بابا از
شیخ الشیوخ (شہاب الدین عمر سہروردی) شنیدہ است“ ۔ استاد نے پھر
کہا ”الکلام فیہ“ ۔ صدر الدین نے اپنے والد بزرگوار سے استاد کی شکایت
کی ۔ حضرت زکریاؒ نے فرمایا کہ استاد نے ان کے بارے میں جو کچھ
کہا ہے ، وہ اس سے درگزر کرتے ہیں لیکن شیخ الشیخ کے بارے میں
جو کچھ کہا ہے ، اسے معاف نہیں کر سکتے ۔ حضرت زکریاؒ نے ایک

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۳۰ الف ۔

۲۔ ایضاً ،

۳۔ ایضاً ، ورق ۳۱ الف ۔

جی کا اخلاق تھا کہ موصوف شیطان کو بھی جوا بمراد کہہ کر مخاطب کیا کرتے تھے۔^۱

قولہ ہاز دہم : در بیان اظہار عقیدت اصلیا و اخبار کرامت اولیا حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی نے امیر خسرو کو کھلو گہڑی کے کوتوال کے نام ایک سفارشی خط دیا۔ امیر وہ خط لے کر کوتوال کے پاس گئے۔ اتفاق سے اس وقت وہ دریا کے کنارے بیٹھا تھا۔ اس نے وہ خط پڑھ کر دریا میں پھینک دیا۔ امیر خسرو نے واپس آکر سارا واقعہ سلطان جی کے گوش گزار کیا۔ انہوں نے فرمایا ”او خود را در آب روان کرد“ اگلے روز شیطان (سلطان ؟) نے کوتوال کو قلمے کی دیوار سے اٹھا کر دریا میں پھینک دیا۔^۲

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ سلطان علاؤ الدین کا فرزند خضر خان سلطان جی کا مرید ہو گیا۔ ایک روز اس کے ساتھیوں نے مجلس طرب آراستہ کی اور شراب کا ایک جام اس کی طرف بڑھایا۔ خضر خان اس جام کو لبوں سے لگایا ہی چاہتا تھا کہ اس نے دیکھا کہ سلطان جی انگشت بدن دان وہاں کھڑے ہیں۔ خضر خان نے جام صراحی پر دے مارا اور مجلس سے اٹھ کر چلا گیا۔ یہ واقعہ بیان کر کے حضرت فرماتے لکے ”خواجگان ما فرندان خود را در معصیت افتادن لگزارند۔ اگر در معصیت باشند از جہان لروند تا طاب نشوند“۔^۳

جامع ملفوظات رقمطراز ہیں کہ ایک بار کسی شخص نے سلطان جی کی محفل میں ہایزید ہسطامی کی بزرگی کا ذکر کیا۔ اس پر سلطان جی نے فرمایا ”ہارے ہاں بھی ہایزید ہے“۔ حاضرین نے پوچھا کہ وہ کہاں ہے ؟ سلطان جی نے فرمایا ”اس وقت وہ جاعت خانہ میں ہے۔“ ان کا خادم خاص اقبال فوراً جاعت خانہ پہنچا۔ اتفاق سے اس وقت وہاں کوئی شخص موجود نہ تھا۔ اتنے میں حضرت برہان الدین وہاں پہنچ گئے۔ اقبال نے ان سے کہا کہ سلطان جی نے ابھی ابھی ان کے ہارے میں اس

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۳۶ ب ۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۳۷ ب ۔

۳۔ ایضاً ، ورق ۳۹ ب ۔

قول ہشتم : در بیان معاملہ نفس اشارہ و فضائل لایسموارہ
حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت ہایزید بسطامی قبرستان سے
گزرے۔ وہاں ایک عورت ایک قبر کے پاس بیٹھی رو رہی تھی۔ موصوف
بھی اس کے پاس بیٹھ کر رونے لگے۔ کسی راہ گیر نے ان سے کہا کہ
وہ عورت تو اپنے کسی عزیز کی یاد میں رو رہی ہے۔ حضرت کس کو
رو رہے ہیں؟ حضرت نے فرمایا کہ وہ اپنے مردہ دل کو رو رہے ہیں۔^۱
حضرت برہان الدین نے ایک مجلس میں فرمایا کہ مولانا وجیہ الدین
یوسف فرمایا کرتے تھے کہ وہ جب بھی نفس کے کسی عیب کو ختم
کرتے ہیں تو دوسرے عیب سر اٹھاتے ہیں۔

قول نہم : در بیان حسن معاملہ
حضرت برہان الدین کے زمانے میں ایک چادر دس گیارہ جیتل میں
آ جاتی تھی اور بیچنے والا ایک جیتل نفع کھاتا تھا۔ حضرت فرماتے ہیں
کہ اس زمانے میں لوگ اس سے زیادہ نفع کھانا جائز نہیں سمجھتے تھے۔^۲

قول دہم : در بیان فضیلت محاسن
حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ایک بچے نے ہایزید کو بلایا۔
موصوف اس کی طرف بڑھے۔ اتفاق سے دروازے پر ایک بوڑھا بیٹھا تھا،
اس نے انہیں واپس کر دیا۔ بچے نے کئی بار انہیں بلایا اور موصوف
پر بار اس کے بلانے پر اس کی طرف متوجہ ہوتے لیکن دروازے تک جا
کر واپس لوٹ جاتے۔ ایک شخص نے، جو یہ منظر دیکھ رہا تھا، ان
سے پوچھا کہ انہوں نے یہ کیا تماشا لگا رکھا ہے؟ حضرت ہایزید نے
فرمایا کہ وہ بچے کے بلانے پر اسے خوش کرنے کے لیے اس کی طرف بڑھتے
ہیں اور معمر بزرگ کے فرمان کا خیال کر کے واپس لوٹ جاتے ہیں۔^۳
حضرت فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی نماز ادا کر رہے تھے
کہ شیطان نے ان کا کان کھجایا۔ حضرت نے اسے مخاطب کر کے کہا
”اے جو احمرد بس کر“۔ حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ یہ سلطان

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۳۳ الف۔

۲۔ ایضاً، ورق ۳۵ الف۔

۳۔ ایضاً، ورق ۳۶ الف۔

تو انہوں نے فرمایا کہ اس کی ٹیٹ چولکہ ٹیک تھی ، اس لیے وہ مرحوم گو اپنی فرزندگی میں قبول کرتے ہیں ۔^۱

قول ششم : در بیان لباس

قول ششم کے تحت جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ ایک بار لکھنؤ سے کسی عقیدت مند نے سلطان جی کے لیے لباس تیار کروا کے بھیجا تو انہوں نے اسے دیکھتے ہی فرمایا کہ انہوں نے بابا صاحب کو کبھی ایسے لباس میں نہیں دیکھا ، اس لیے وہ کیوں کر اسے پہن سکتے ہیں ۔ اتفاق سے اسی مجلس میں بابا صاحب کا ایک مرید بھی موجود تھا ۔ اس نے کہا کہ اس نے بابا صاحب کو اس لباس میں دیکھا ہے ۔ سلطان جی نے فرمایا ”پھر میں یہ لباس پہن لیتا ہوں ۔ اب تم ذمہ دار ہو۔“^۲

قول ہفتم : در بیان محافظت خلعت و نفائس پیر پر

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ جب وہ دہلی سے دکن کی طرف روانہ ہوئے تو ان کے ساتھیوں نے چارہائی گو ڈولی میں تبدیل کر کے انہیں اس میں بیٹھا لیا ۔ اس کے پاس سلطان جی کا ایک عصا تھا ۔ انہوں نے اس کو ڈولی کے ایک طرف باندھ لیا اور اسے ہی بدرقہ سمجھتے رہے ۔ حضرت فرماتے ہیں کہ موصوف دوران سفر اسی کی پناہ میں رہے ۔^۳

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر مرید کے پاس اپنے پیر کے جوتے ہوں تو دوران سفر انہیں سر پر دھر لے اور رات کو سوتے وقت انہیں سینے پر رکھ لے ۔ حضرت نظام الدین نے خواجہ قطب الدین دیر کو اپنا شب خوابی کا لباس عطا فرمایا تھا ، خواجہ نے اسے سف میں لٹکا لیا اور رات کو اسی کے نیچے سوتے لگا ۔^۴

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۲۸ الف ۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۲۹ ب ۔ اس گہڑے کا نام جہمڑلی لکھا ہے ۔

۳۔ ایضاً ، ورق ۳۲ الف ۔

۴۔ ایضاً ،

بسم الله الرحمن الرحيم - ہذا لباس التوقی و لباس العافیۃ -

مرید اپنا سر شیخ کے قدموں پر رکھ دے اور اس کے بعد دوگانہ ادا کرے۔ دوگانہ ادا کرنے کے بعد مرید حاضرین مجلس کے ساتھ مصافحہ کرے۔ بعد ازاں شیخ اسے اس کی قابلیت کے مطابق تلقین کرے۔^۱
حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ بیعت کے لیے تین چیزیں شرط ہیں :

۱۔ حلق یا قصر - ۲۔ کلاہ - ۳۔ اقرار بیعت -

اگر ان میں سے ایک بھی رہ جائے تو بیعت نہ ہوگی۔^۲

حضرت فرماتے ہیں کہ جس روز سلطان جی نے انہیں بیعت کیا تھا اس روز انہیں حفظ ایمان اور اوایین کی تلقین کی تھی۔ حضرت نے بیعت ہوتے وقت سلطان جی سے پوچھا کہ وہ حلق کرائیں یا قصر؟ سلطان جی نے فرمایا کہ ہر مال کی جڑ میں شیطان کا محل ہے، اس لیے وہ حلق کروائیں بابا فرید الدین مسعود نے سلطان جی کو بھی حلق کا حکم دیا تھا اور اس وقت یہ حدیث پڑھی تھی :

ان الشیطان تحت کل شعرة۔^۳

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ جس شخص کے سر پر مقراض چل جانے اس کے لیے بال رکھنے حرام ہیں۔ ایک مجلس میں خواجہ شوری نے حضرت سے پوچھا کہ کتنے عرصہ بعد حلق کروانا چاہیے؟ اس پر حضرت نے فرمایا کہ ہفتے میں دو بار۔^۴

حماد بن عباد کا شافی مہریر فرماتے ہیں کہ ان کے والد حضرت برہان الدین سے بیعت ہونا چاہتے تھے لیکن وہ شرف بیعت حاصل کرنے سے پہلے ہی فوت ہو گئے۔ ایک روز حماد نے حضرت سے اس کا ذکر کیا

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۲۶ ب۔

۲۔ ایضاً، ورق ۲۶ الف۔

۳۔ ایضاً، ورق ۲۷ الف۔

۴۔ ایضاً، ورق ۲۷ ب۔ مخدوم جہانیاں الدر المنظوم میں فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کی رضامندی کے بغیر حلق نہ کروائے۔
(الدر المنظوم، مطبوعہ ملتان ۱۳۷۷ھ، ص ۲۲۱۔)

لول پنجم : در آداب بیعت۔

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ بیعت کے حق عقیدت بعد روزہ رکھے ، صدقہ دے اور نماز ادا کرے۔ شیخ عقیدت مند کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر کہے :

عہد کردی باین شکستہ و خواجہ
این شکستہ و خواجہ خواجہ این
شکستہ و خواجگان چشت و
تابعین و تبع تابعین و ہارسول
رب العلمین و ہا حاملان عرش و
باحضرت پاک جل و علا چشم نگاہداری
و زبان نگاہداری ، بد گیسے را لگوئی
و بد گیسے را نہ الدہشی و کسی را
مضبوطی نرسائی و گرد مناہی نگردی
و ہر جادہ شرع ہاشی ، ہمہرین جملہ
عہد کردی و ہمہرین شرط ہاشی

ترجمہ: کیا تو اس شکستہ ، اس شکستہ کے مرشد اور اس شکستہ کے مرشد کے شیخ ، خواجگان چشت ، تابعین ، تبع تابعین ، رسول رب العلمین ، حاملان عرش اور اللہ جل شانہ سے یہ عہد کرتا ہے کہ اپنی نگاہ اور زبان پر قابو رکھے گا۔ کسی کی بد گوئی نہیں کرے گا ، کسی کا برا نہیں سوچے گا ، کسی کو نقصان نہیں پہنچائے گا ، برے کاموں سے اجتناب کرے گا اور جادہ شرع پر قائم رہے گا۔ تو اپنی سب باتوں کا عہد کرتا ہے اور ان شرائط پر قائم رہے گا۔

مرید کہے کہ وہ ان سب باتوں پر عمل کرنے کا عہد کرتا ہے۔
اس کے بعد شیخ قہقہی لے کر اس کے سر کے دائیں جانب سے اوپر ہاتھ بٹائی جانب سے تھوڑے سے بال کاٹے اور سر پر ٹوپی پہنا دے۔
ٹوپی پہناتے وقت شیخ کہے :



”آپ کا گھانا ”جی دل“ ہے اور جنت کا گھانا ”جی نفس“ ہو گا ۔
۱۔ یہ اس سے افضل ہے ۱۔

جامع ملفوظات حماد بن عباد کا شانی کے بھائی رکن الدین کو سلطان ہلی سے دولت آباد جانے کا حکم دیا ۔ وہ ڈاک کے گھوڑے پر ہو کر روانہ ہوئے ۔ حماد لکھتے ہیں کہ دوران سفر وہ ہر صبح جگر کے بعد دہلی کی طرف رخ کر کے اپنا چہرہ زمین پر ملا کرتے حماد کا شانی اس پر شاہد ہے کہ جب کبھی خواجہ قطب الدین سلطان جی کے مزار کی زیارت کے لیے جاتا تو گنبد پر نظر پڑتے ہی ہرہ زمین پر ملتا ۔ اس نے کبھی غیاث پور (بستی حضرت نظام الدین) ف منہ کر کے نہیں ٹھوکا تھا ۔ ۲۔

قول چہارم : در آداب آمدن مرید در خدمت پیر و رعایت آداب انت تقریر ۔ ایک بار حضرت برہان الدین غریبؒ سلطان جی کی زیارت دہلی سے غیاث پور کی طرف روانہ ہوئے ۔ راستے میں ان کا ایک کار انہیں زبردستی اپنے گھر لے گیا اور ناشتہ کرایا ۔ حضرت سے فارغ ہو کر غیاث پور کی طرف روانہ ہوئے تو راستہ بھول گئے لوں دہلی اور غیاث پور کے درمیان رہزن مسافروں کو لوٹ لیا تھے ۔ حضرت کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں وہ ان کے کھڑے نہ اتروا لیں ۔ حضرت اس طرف سے کئی بار گزرے تھے ، اس کے در راہ گم کر بیٹھے اور باوجود کوشش کے انہیں راستہ نہ ملتا تھا ۔ ان کے دل میں یہ خیال آیا کہ وہ اپنے گھر سے سلطان جی سے ملنے نہ کر کے نکلے تھے لیکن راستے میں کسی واقف کار کے ہاں چلے یہ اسی بدلتی کا ثمر ہے ۔ انہوں نے فوراً توبہ کی تو انہیں راستہ ۳۔ ۴۔

حضرت فرماتے ہیں کہ جب کبھی خواجہ شمس الدین ، سلطان جی رب کو جاتے تو دونوں ہاتھ آگے بالذہ کر چلتے ۔

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۲۲ ب ۔

۲۔ ایضاً ورق ۲۳ ب ۔

۳۔ ایضاً ورق ۲۵ الف ۔

مجید دو طرح کے لوگ جمع ہوں تو مجید کو مخلوق پر فضیلت دے جائے^۱۔

جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ حضرت برہان الدین کے ہاں نمکدان کو ”ابوالفتح“ اور دسترخوان کو ”بساط الرحمت“ کہا کرتے تھے۔ اسی طرح روفی کو بقیہ بساط الرحمت، کسرة یا فصلہ کا نام دیا گیا تھا^۲۔ حامد کاشانی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حضرت کے سامنے سلطان جی کی مریدی کا دعویٰ کرتا تو حضرت فرماتے کہ اس پر گواہ لاؤ یعنی سلطان جی کے اخلاق میں سے کوئی چیز پیش کرو۔ حضرت فرمایا کرتے تھے کہ اگر ان لوگوں کو خلال دیا جائے تو انہیں خلال کرنے کی بھی تمیز نہیں ہے اور دعویٰ کرتے ہیں سلطان جی کی مریدی کا^۳۔ (اس سے یہ اندازہ لگانا چنداں مشکل نہیں کہ شیخ اپنے مریدوں کی کس انداز سے تربیت کیا کرتے تھے)۔

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ مرید کو چاہیے کہ جب وہ پیر کی خدمت میں آئے تو بائیں طرف سے نہ آئے، سامنے سے آئے اور سلام عرض کرے۔ وہ جتنی دیر وہاں رہے، اپنی نظریں نیچی رکھے اور زیادہ باتیں نہ کرے۔ شیخ جو بات پوچھے صرف اسی کا جواب دے اور واپسی پر شیخ کی طرف پشت نہ کرے^۴۔

قول سوم : در حسن عقیدۃ اصحاب اعتقاد

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی نے آئینہ دیکھا تو ریش میں ایک سفید بال نظر آیا۔ اُسے دیکھ کر سلطان جی نے فرمایا ”الحمد للہ میں نے ایک سیاہ بال بابا صاحب کی خدمت میں بھیج دیا ہے“^۵۔ ایک روز مولانا فرید الدین، حضرت کے دسترخوان پر موجود تھے۔ انہوں نے خوب سیر ہو کھانا کھایا اور کھانے سے فراغت کے بعد گھنٹے

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۱۸ الف۔

۲۔ ایضاً، ورق ۱۹ الف۔

۳۔ ایضاً، ورق ۱۹ ب۔

۴۔ ایضاً، ورق ۲۰ ب۔

۵۔ ایضاً، ورق ۲۲ الف۔

کا دوگنا حصہ دیا جاتا تھا ، تاکہ اگر کوئی شخص بعد میں آئے تو اسے بھی دے سکیں ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ درویش بے وضو کھانا نہ کھائیں کیونکہ ان کے نزدیک اس سے زیادہ بُری اور کوئی بات نہیں ہے ۔ اگر کسی کے حصے میں کھانے کی کوئی کڑوی چیز آ جائے تو اسے چاہیے کہ اسے بلا کراہت کھالے ، کیونکہ وہ اس کے حصے میں آئی ہے ۔ مولانا یوسف چندیری مجلس میں کڑوا گھیرا اس طرح مزے سے کھایا کرتے تھے جیسے حلوہ کھا رہے ہوں ۱ ۔

درویشوں کی مجلس میں کوئی شخص گلی کوٹے وقت آواز نہ نکالے ورنہ ہانی دسترخوان پر گرے گا اور اس سے گراہت پیدا ہوگی ۔ کھانے کے بعد حاضرین کو خلال مہیا کئے جاتے ، جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ حضرت برہان الدین کے ہاں خلال دینے کی خدمت لطیف الدین کے ذریعے تھی ۲ ۔

کھانے کے بعد ہاتھ دھلانے کا یہ طریقہ ہے کہ پہلے خادم اپنے ہاتھ دھوئے اور پھر دوسروں کے ہاتھ دھلائے ۔ حضرت برہان الدین ہاتھ دھونے وقت دوبار سورہ فاتحہ پڑھا کرتے تھے ۔ ایک بار حضرت نصیر الدین محمود کے استفسار پر انہوں نے فرمایا کہ موصوف ایک بار فاتحہ اللہ تعالیٰ کے لیے اور دوسری بار سلطان جی کی روح کو ایصالِ ثواب کے لیے پڑھتے ہیں ۳ ۔

ہاتھ دھونے کے بعد ہان پیش کیا جاتا تھا ۔ ہان کھانے کے آداب یہ تھے کہ خالی ہان منہ میں رکھے اور ہان منہ میں ڈالنے وقت منہ زیادہ نہ کھولے تا کہ دوسروں کی نظر نہ پڑے ۔ ہان منہ میں رکھنے کے بعد چھالیہ منہ میں ڈالے اور اس بات کا خیال رکھے کہ ایک دم ساری چھالیہ منہ میں نہ ڈال لے بلکہ ایک ایک ٹکڑا کر کے ڈالے ۴ ۔

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ اگر کسی مجلس میں مخلوق اور

۱۔ احسن الاقوال ورق ۱۷ ب ۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۱۹ ب

۳۔ ایضاً ، ورق ۲۰ الف

۴۔ ایضاً ۔

کھانے کے دوران میں پانی نہ پیا جائے کیونکہ دہنا ہاتھ آلودہ ہوتا ہے اور اس سے گلاس بھی خراب ہو جانے کا اور اس میں کھانے کے ربڑے بھی گر جائیں گے۔ ہائیں ہاتھ سے پانی پینا منع ہے۔ درویشوں کے ہاں یہ رواج ہے کہ وہ دسترخوان پر شوربا پیش کرتے ہیں تاکہ حلق خشک نہ ہو اور پانی پینے کی اہوت نہ آئے۔ اگر کسی شخص کو ضرورت پڑے تو وہ شوربا ہی لے، پانی نہ پئے۔ کھانے کے دوران میں سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ درویشوں کے ہاں کھانا بھی عبادت سمجھا جاتا ہے اور عبادت میں غل ہونا مناسب نہیں^۱۔

ایک بار ایک شخص حضرت برہان الدین کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت موصوف کھانا تناول فرما رہے تھے۔ اس نے سلام کیا۔ حاضرین خاموش رہے۔ وہ شخص بھی کھانے میں شریک ہو گیا۔ کھانے سے فراغت کے بعد حضرت نے اس کی تعظیم کی اور فرمایا کہ درویشوں کا یہی طریقہ ہے جو اس نے اختیار کیا تھا^۲۔

درویش کے لیے لازم ہے کہ وہ دسترخوان پر ہی روٹی توڑے اور جب تک ایک روٹی ختم نہ ہو جائے، دوسری روٹی نہ اٹھائے۔ دسترخوان پر روٹیوں کے ٹکڑے کرنے مناسب نہیں ہیں اور نہ کوئی ٹکڑا باقی چھوڑنا مناسب ہے۔ دسترخوان سے ٹکڑے اٹھا کر کھانے میں بڑی فضیلت ہے^۳۔

ایک بار خواجہ شمس الملک حضرت برہان الدین غریب کے ساتھ دسترخوان پر بیٹھا کھانا کھا رہا تھا۔ اتنے میں ایک بلی کے بولنے کی آواز آئی۔ شمس الملک نے بلی کی آواز سن کر روٹی کا ایک ٹکڑا اس کے آگے ڈال دیا۔ شیخ نے کہا کہ تمہیں اس کی اجازت ہے لیکن یہ کام خادم کو کرنا چاہیے تھا۔ اس کے علاوہ کسی کے لیے یہ روا نہیں ہے کہ میزبان کی اجازت کے بغیر کسی کو اقمہ دے^۴۔

اس زمانے کا یہ دستور تھا کہ خادم اور شیخ کو پھل اور کھانے

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۱ الف۔

۲۔ ایضاً۔

۳۔ ایضاً۔

۴۔ ایضاً، ورق ۱ ب۔

قول اول : جس میں آداب مجلس منقول ہیں ، بڑا طویل ہے اور یہ دس ورقوں پر پھیلا ہوا ہے ۔ اسے اس عہد کی مجلسی زندگی کا مربع سمجھنا چاہیے ۔

قول دوم : ”در رعایت آداب مجلس مشائخ برجادہ و اولیای صاحب سجادہ“ ۔

اس عنوان کے تحت حضرت برہان الدین غریب فرماتے ہیں کہ جب کسی شیخ کی مجلس میں دستر خوان بچھایا جائے تو خادم کو چاہیے کہ وہ پہلے حاضرین کے ہاتھ دھلائے اور پھر اپنے ہاتھ دھوئے ۔ دستر خوان پر شیخ کے سامنے نمکدان رکھنا چاہیے اور دستر خوان کے کولوں پر زیادہ روٹیاں رکھنی چاہئیں ۔ جب خادم بسم اللہ کہے تب حاضرین کھانا شروع کریں ۔ سب سے پہلے ایک چٹکی نمک کی اپنے منہ میں ڈالیں ، پھر شوربا استعمال کریں ۔ اگر کوئی شخص چمچے سے کھانا تناول کرے تو آداب مجلس کا یہ تقاضا ہے کہ وہ اپنا چمچہ مشترکہ پیالے میں نہ ڈالے تا کہ لوگ کراہیت محسوس نہ کریں ۔ لقمہ ہمیشہ دائیں جبڑے سے چبانا چاہیے اور بائیں جبڑے سے لقمہ چبانے سے احتراز کرنا چاہیے ۱ ۔

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ درویش کی مجلس میں کوئی شخص بائیں طرف کے دانتوں سے لقمہ چبا رہا تھا ۔ درویش نے اس سے پوچھا کہ وہ کس بزرگ کا مرید ہے ؟ اس نے جواب دیا کہ اس کے بائیں طرف کے دانتوں میں تکلیف ہے اس لیے وہ مجبوراً بائیں جبڑے سے لقمہ چبا رہا ہے ۲ ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ کسی شخص سے یہ نہیں پوچھنا چاہیے کہ وہ کس کا مرید ہے ، کیونکہ اس سے اس کی حقیر کا پہلو نکلتا ہے ۔ ایک بار امیر خسرو سے کسی نے پوچھا کہ وہ کن کے مرید ہیں ؟ انہوں نے کہا کہ ان سے کون سی بے ادبی ہوئی ہے جو وہ ایسا سوال کر رہا ہے ۳ ۔ حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ہر لقمہ منہ میں رکھتے وقت بسم اللہ کہنی چاہیے ۔ جب کھانا ختم ہو جائے تو الحمد للہ کہیے ۔

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۱۶ الف ۔

۲۔ ایضاً ۔

۳۔ ایضاً ۔

تو ان کے اوراد و وظائف فوت ہو جاتے ہیں۔ ان کی بات سن کر حضرت نے فرمایا :

اذا جاء الاخوان سقطت النوافل

شیرازی نے دوبارہ وہی جملہ دہرایا تو حضرت نے جواب دیا کہ اگر کوئی شخص ملنے آنے تو اس کے سامنے کلمہ^۱ حق کہتا چاہیے اور کلمہ^۲ حق کہنے سے اگر اوراد فوت ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کام کے لیے آنے تو اُسے کام میں لگا دے اور اوراد و وظائف فوت نہ کرے^۱۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر نماز عصر کے بعد شہر میں داخل ہو تو وہ سیدھا لنگر میں نہ جائے۔ وہ رات کو کسی دوسری جگہ قیام کرے اور اگلی صبح اشراق کے بعد لنگر میں داخل ہو^۲۔

حضرت فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص لٹے کھڑے پہنے تو اُسے مبارک باد دینی چاہیے۔ درویش کا مہان اگر بیمار ہو جائے تو جب تک وہ صحت یاب نہ ہو جائے، اسے اپنے ہاں سے جانے نہ دے۔ ایک بار خواجہ مبارک معروف، جنہیں حضرت شیخ کامل کہا کرتے تھے، حضرت کے ہاں آ کر ٹھہرے۔ چند دن بعد ان کی آنکھ میں تکلیف ہو گئی۔ انہوں نے حضرت سے اپنے گھر جانے کی اجازت طلب کی تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک صحت نہ ہو جائے اس وقت تک اجازت نہیں ملے گی۔ تکلیف چونکہ ان کے گھر میں شروع ہوئی ہے اس لیے صحت بھی یہیں ہونی چاہیے^۳۔

حضرت فرماتے ہیں کہ قبرستان سے سیدھا کسی مریض کی عیادت کو نہ جائے۔ یہ امر مریض کے حق میں باعث برکت نہیں ہے۔ اسی طرح کسی کی تعزیت کے بعد شادی کی تقریب میں شرکت کے لیے یا کسی مریض کی عیادت کے لیے نہ جائے۔ راستے میں اگر کوئی مسجد نظر آئے تو تھوڑی دیر کے لیے وہاں رک جائے یا تھوڑی دیر کے لیے کسی جگہ بیٹھ جائے، پانی پئے اور پھر جائے^۴۔

۱۔ احسن الاقوال ورق ۱۲ الف

۲۔ ایضاً، ورق ۱۳ ب۔

۳۔ ایضاً، ورق ۱۵ الف۔

۴۔ ایضاً۔

گرتے وہاں پہنچا۔ شیخ نے نماز سے فارغ ہوتے ہی لفلوں کی بوت بالذہ لی۔ مسافر نے اپنا مصلا لپیٹا اور چلنے لگا۔ شیخ نے جلدی سے سلام پھیرا اور معذرت چاہی۔ حضرت فرماتے ہیں کہ مسافر کو زیادہ دیر تک انتظار میں نہیں رکھنا چاہیے۔ مقیم پر واجب ہے کہ مسافر کو انتظار کی زحمت نہ دے۔^۱

اگر کوئی شیخ کسی شخص کو کسی کے ہاں بھیجے اور صاحب خانہ اس کے ہاتھ شیخ کے لیے کھڑے، نقدی یا شہرینی وغیرہ بھیجے تو شیخ انہیں قبول نہ کرے۔ اُسے چاہیے کہ ان پر فاتحہ پڑھ کر واپس لوٹا دے۔^۲

حضرت فرماتے ہیں کہ درویش کو ہاریک کھڑے نہیں پہننے چاہیے۔ درویش کی ایک صفت یہ بھی ہے کہ وہ کبھی خلوق ہوتا ہے اور کبھی جلوئی۔ اس زمانے میں لیلا لباس زیب تن کرنا یا کسی مجلس میں بلند آواز سے قرآن پڑھنا، لوگوں سے سوال کرنے کے مترادف تھا۔ اس لیے ان دونوں کاموں سے احتراز کرنا چاہیے۔^۳

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے ہاں مسافر آئے تو صاحب خانہ اُسے دو گرم چیزیں فوراً فراہم کرے۔

۱۔ ہاتھ منہ دھونے کے لیے گرم ہانی۔ ۲۔ گرم شوربا۔

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ درویشوں کے پاس تین اوقات میں نہیں آنا چاہیے۔

۱۔ نماز اشراق سے قبل۔

۲۔ دوپہر کو قیلولہ کے وقت۔

۳۔ نماز عصر کے بعد۔^۴

جامع ملفوظات تہذیب فرماتے ہیں کہ ایک روز شیخ داؤد حسن شیرازی حضرت برہان الدین غریب سے کہنے لگے کہ ان کے پاس لوگ آتے ہیں

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۱۱، آلف۔

۲۔ ایضاً۔

۳۔ ایضاً، ورق ۱۴، الف۔

۴۔ ایضاً، ورق ۱۲، الف۔

اگر شیخ کی خانقاہ میں مسافر آ کر ٹوہرے کو خادم کو چاہیے کہ اُسے ہائی کی جگہ اور قد سجا (بیت الخلا) دکھا دے۔ ادب کا یہ تقاضا ہے کہ مسافر خانقاہ سے بازار جائے تو واپسی پر خالی ہاتھ نہ آئے۔ اگر اور کچھ میسر نہ ہو تو ایک کھیرا یا ککڑی ہی لیتا آئے!۔ حضرت فرماتے ہیں کہ ملک قنبر جب بھی سلطان جی کی خدمت میں آتا تو ایک کدو خانقاہ کے لیے ضرور ساتھ لاتا اور سلطان جی کے لیے بھی کچھ نہ کچھ ضرور ساتھ لاتا۔ حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ یہ روش لازم نہیں ہے لیکن مستحب ہے۔^۲

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی شہر سے غیاث پور کی طرف جا رہے تھے کہ راستے میں ایک شخص سے مدد بھیڑ ہوئی۔ وہ ایک خالی خوانچہ سر پر رکھے سلطان جی کی خانقاہ کی طرف جا رہا تھا۔ حضرت نے اس سے فرمایا کہ درویشوں کے پاس خالی ہاتھ نہیں جاتے، اگر اور کچھ نہیں تو وہ دو جیتل کے نان خرید کر خوانچہ میں رکھ لے۔ اسی طرح خالی پیالے میں شربت یا مصری ڈال لینی چاہیے۔ اگر کوئی شخص پالانڈان شیخ کی خدمت میں پیش کرنا چاہے تو اس میں پان رکھ لے۔^۳

حضرت فرماتے ہیں کہ درویشوں کے لیے چھری یا آسترا نہیں لے جانا چاہیے۔ اگر کوئی شخص یہ دونوں چیزیں درویش کے لیے لائے تو اُسے چاہیے کہ ایک سوئی بھی ساتھ لائے۔ اس لیے کہ چھری اور آسترا کاٹنے کے اوزار ہیں اور سوئی جوڑنے کے کام آتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی درویش کی خدمت میں صرف چھری پیش کرنا چاہیے تو وہ گوشت کا ایک ٹکڑا بھی ساتھ لائے۔ اسی طرح سوئی کے ساتھ دھاکا بھی ہونا چاہیے۔^۴

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ایک مسافر شیخ جمال الدین ہالسی سے ملنے آیا۔ شیخ اس وقت مسجد میں تھے۔ وہ انہیں تلاش کرتے

- ۱۔ کھیرا اور ککڑی ان دلوں بڑے گراں ہیں یہ اُس زمانے میں یہ کوڑیوں کے بھاؤ فروخت ہوا کرتے تھے۔
- ۲۔ احسن الاحوال، ورق ۱۱ الف۔
- ۳۔ ایضاً، ورق ۱۱ ب۔
- ۴۔ ایضاً، ورق ۱۳ الف۔

دی ہے ، وہ بابا صاحب لے لیں ۔ وہ حضرت زکریا کی خدمت میں کوئی اور چیز پیش کر دے گا ۔ اس پر بابا صاحب نے فرمایا کہ وہ راستے میں رہزن بن کر نہیں بیٹھے ۔ جب وہ کسی دوسرے کو نقدی دینے کی نیت کر کے چلا ہے تو وہ اسے کیوں کر قبول کر لیں ۱ ۔

حضرت برہان الدین کے زمانے میں درویش کے لیے سب سے معتبر قسم یہ تھی کہ وہ اپنے شیخ کے مصلے پر ہاتھ رکھ کر قسم کھائے ۲ ۔ حضرت فرماتے ہیں کہ ایک مرید جب سفر سے واپس آئے تو پہلے اپنے شیخ سے ملے جانے ، پھر اپنے گھر جانے ۔ اسی طرح جب سفر پر روانہ ہو تو اپنے اہل خانہ سے وداع ہو کر شیخ کی خدمت میں حاضری دے اور وہیں سے سفر پر روانہ ہو جائے ۳ ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت نظام الدین نے شیخ نصیر الدین محمود اودھی کو اودھ جانے کے لیے وداع کیا تو انہوں نے کسی سے کہا کہ ان کی قیام گاہ پر جو گھوڑا بندھا ہوا ہے اسے فلاں جگہ پہنچا دے کیونکہ شیخ سے وداع ہونے کے بعد اپنی قیام گاہ پر جانا ادب کے منافی ہے ۴ ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر دو آدمی مل کر ایک ہی برتن میں کھانا تناول کر رہے ہوں اور ان میں سے کوئی کسی کام کے لیے اٹھ جائے تو دوسرے کو چاہیئے کہ وہ بھی اتنی دیر کے لیے کھانے سے ہاتھ کھینچ لے ۵ ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ شیخ کو مرید کی تربیت صرف اللہ کی خوشنودی کی خاطر کرنی چاہیے ۔ شیخ میں لالچ اور بخل نہیں ہونا چاہیے ۔ اگر خدا اسے القا کرے کہ فلاں نعمت فلاں مرید کو دے دے تو اس میں بخل سے کام نہ لے ۶ ۔

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۸ ب

۲۔ ایضاً ، ورق ۹ الف

۳۔ ایضاً ،

۴۔ ایضاً ۔

۵۔ ایضاً ، ورق ۱۰ ب

۶۔ ایضاً ۔

ہیں وہ ان کے حق میں گیا کیا کرے ؟ سلطان جی نے فرمایا کہ اگر وہ جزاک اللہ کہہ دیا کرے تو حق ادا ہو جائے گا ۔^۱

حضرت برہان الدین غریب فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی استراحت فرما رہے تھے کہ ایک مسافر آیا اور خدام سے کہنے لگا کہ اس نے گھوڑا خریدا ہے اور وہ اس خوشی میں کچھ رقم سلطان جی کی نذر کرنا چاہتا ہے ۔ خدام نے کہا کہ وہ تو اس وقت آرام فرما رہے ہیں لہذا وہ رقم انہیں دے دے ۔ اس نے وہ رقم حاضرین میں بالٹ دی ۔ اتفاق سے چند روز بعد اس کا گھوڑا کھو گیا ۔ وہ پریشان حال سلطان جی کی خدمت میں حاضر ہوا اور تمام قصہ انہیں سنایا ۔ حضرت نے فرمایا جن لوگوں نے اس سے روپے لئے تھے ان سے کہے گھوڑا لا کر دیں ۔ حاضرین نے کہا کہ انہیں کیا خبر کہ گھوڑا کہاں ہے ؟ اس پر حضرت نے فرمایا کہ درویش کسی کی چیز ضائع نہیں کرتے ۔ اگر انہیں کوئی ایک جیتل دے تو وہ اس کا دس جیتل کا کام کرتے ہیں ۔ تب کہیں اس جیتل پر ان کا حق بنتا ہے^۲ ۔

ایک روز ایک شخص نے سلطان جی کی خدمت میں ایک تنکہ پیش کیا ۔ اتفاق سے چند ہی روز بعد وہ شخص بیمار ہو گیا ۔ حضرت کو جونہی اس کی علالت کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے حاضرین کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اس کا دیا ہوا تنکہ اب تک ان کے دل میں ٹکا ہوا ہے لہذا اس کے لیے دعا کرنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اسے صحت عطا فرمائے^۳ ۔

حضرت برہان الدین غریب فرماتے ہیں کہ ادب کا تقاضا یہ ہے کہ پیر اپنے سرید کے اور استاد اپنے شاگرد کے سامنے کھڑا نہ ہو ۔

دہلی میں عہد الدین تیر گر نام کا ایک شخص رہتا تھا اور اسے حضرت بہا' الدین زکریا کے ساتھ بڑی عقیدت تھی ۔ ایک روز ایک شخص دہلی سے ملتان جا رہا تھا ۔ عہد الدین نے اس کے ہاتھ حضرت زکریا کے لئے نقدی روانہ کی ۔ جب وہ شخص اجودھن پہنچا تو بابا فرید الدین سے بھی ملا ۔ اس نے بابا صاحب سے کہا کہ عہد الدین نے جو نقدی اے

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۸ ب

۲۔ ایضاً ، ورق ۶ الف

۳۔ ایضاً ۔

فرون وسطیٰ میں مسافر عموماً سراؤں یا خانقاہوں میں قیام کیا کرتے تھے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ مسافر کا حق لنگر میں تین دن تک ہے۔ اس کے بعد اُسے کوئی کام کرنا چاہیئے۔ وہ یا تو ہمہ تن عبادت میں مشغول ہو جائے یا لنگر میں ہاتھ بٹائے یا وہاں سے رخصت ہو جائے^۱۔ حضرت اپنے مریدوں سے کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص کسی درویش کی ملاقات کو جائے تو جیسا وہ درویش کرے ویسا ہی ملاقاتی بھی کرے۔ اگر درویش قیلولہ کر رہا ہو تو ملاقاتی بھی وہاں جا کر لیٹ جائے۔ اگر وہ عبادت میں مشغول ہو تو یہ بھی وہاں جائے ہی عبادت میں مشغول ہو جائے۔ اسی طرح اگر درویش عمارت تعمیر کر رہا ہو تو زائر بھی اس کام میں اس کا ہاتھ بٹائے^۲۔

اگر کوئی درویش کسی کو گھڑا، کوزہ یا لوٹا دینا چاہے تو اُسے چاہیئے کہ وہ خالی نہ دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی درویش کے لیے پلشت یا چھاگل لے جائے تو اس میں کوئی چیز ضرور ڈال لے۔ اگر کوئی چیز میسر نہ ہو تو تازہ پھل، خربوزہ یا کھیرہ ہی رکھ لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر ان میں ایک سکھ ہی رکھ کر لے جائے^۳۔ حضرت فرماتے ہیں کہ درویش کو کسی سے دستائے اور سولے یا چالسی کی انگوٹھی قبول نہیں کرنی چاہیئے۔ جب حاد کاشانی کے دو بھائی حضرت سے بیعت ہوئے تو انہوں نے اپنی طلائی انگوٹھیاں حضرت کی خدمت میں پیش کیں۔ حضرت نے فرمایا کہ انہیں بیچ کر جو رقم ملے اُسے حضرت سلطان المشائخ کے ایصالِ ثواب کے لیے خرچ کر دیں^۴۔

درویش کو چاہیئے کہ وہ کسی کی امانت نہ رکھے اور نہ کسی کا ضامن ہی بنے۔ اسی طرح وہ کسی دستاویز پر اپنی گواہی نہ ڈالے۔ اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ نیکی کرے تو احسان مند جواب میں جزاک اللہ ضرور کہے۔ ایک روز خواجہ قطب الدین بختیار کاکا کا مجاور سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے عرض کیا کہ لوگ اُسے چیزیں دیتے

۱۔ احسن الاقوال ورق ۷ الف

۲۔ ایضاً، ورق ۶ ب

۳۔ ایضاً، ورق ۱۱ ب

۴۔ ایضاً، ورق ۷ ب

کی بھر مار ہے لیکن حاد کاشانی نے اس پرانی ڈگر سے ہٹ کر قلم اٹھایا ہے اور اس نے اسے خاتقائی نظام کا دستور العمل بنا دیا ہے ۔

حضرت برہان الدین غریب کی عمر کا بیشتر حصہ حضرت سلطان المشائخ کی صحبت میں گزرا تھا ، اس لیے احسن الاقوال میں سلطان المشائخ کے بارے میں اہم معلومات ملتی ہیں ۔ افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ سلطان المشائخ کے سوانح نگاروں میں سے کسی نے بھی اس تصنیف سے استفادہ نہیں کیا ، حالانکہ حضرت برہان الدین غریب بہت سے واقعات کے عینی شاہد ہیں ۔ اسی طرح انہوں نے سلطان المشائخ سے بابا فرید الدین گنج شکر کے بارے میں کئی باتیں سنی تھیں ، انہیں بھی سند کا درجہ حاصل ہے ۔ اس لیے بابا صاحب کا کوئی سوانح نگار احسن الاقوال سے پہلو نہیں کر سکتا ۔

اگر کسی شخص نے اس عہد کی چشتی خالقاہ میں رہنے والے درویشوں کے شب و روز کے آداب و مشاغل کا مطالعہ کرنا ہو ، تو اے احسن الاقوال سے بہتر کتاب نہیں مل سکتی ۔

عماد کاشانی نے احسن الاقوال میں حضرت برہان الدین غریب کے ۲۹ اقوال مختلف عنوانات کے تحت نقل کئے ہیں ۔ جہاں کہیں حضرت کا ذکر آتا ہے ، فاضل مرتب ان کے نام کے بعد ”طیب اللہ قبرہ باحسن الطیب“ کے دعائیہ کلمات ضرور لکھتا ہے ۔

قول اول : حاد کاشانی نے قول اول پر ”روشہائے اصحاب طریقت و سنن ارباب طریقت“ کا عنوان لگایا ہے ۔ اس کے تحت موصوف لکھتے ہیں کہ حضرت برہان الدین فرمایا کرتے تھے کہ جب مرید پیر کے پاس موجود ہو تو اس کے لیے پیر کے مشاہدے سے بڑھ کر اور کوئی مشغولیت نہیں ہونی چاہیے ۔ اے ! اسے ہی سب سے بڑا شغل سمجھنا چاہیے ۔ اگر مرید کہیں دور رہتا ہو اور اُسے پیر کی صحبت میسر نہ ہو تو اُسے چاہیے کہ وہ تصوف کی کسی کتاب کے چند صفحات روز پڑھ لیا کرے ۔

حضرت برہان الدین فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص دن میں ۵۰ بار سورۃ ائم لشرح پڑھے گا ، اللہ تعالیٰ اس کے لیے رحمت کے دروازے کھول دے گا ۔

لکائی ہے۔ حضرت کا مزار اور لنگ آباد سے سترہ اٹھارہ میل کے فاصلہ پر خلد آباد میں واقع ہے۔ سڑک کے بائیں جانب ایک چار دیواری کے اندر حضرت برہان الدین محو خواب اہدی ہیں۔ اسی احاطہ قبور میں ریاست حیدر آباد کا بانی نظام الملک آصف جاہ اول اور ناصر جنگ شہید مدفون ہیں۔ حضرت برہان الدین کی درگاہ کے بالمقابل ایک ایسی ہی چار دیواری کے اندر شیخ زین الدین کا مزار ہے اور وہیں اور لنگ زیب عالمگیر، شہزادہ اعظم اور امیر حسن علاسجزی کی قبریں ہیں۔

جامع ملفوظات

جامع ملفوظات نے متن میں دو جگہ اپنا نام حامد بن حماد کاشانی تحریر کیا ہے۔ ایک جگہ اس نے اپنے ایک بھائی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

برادرم مجمع الادب قدوة الاکتساب خواجہ رکن الدین کاشانی^۱

ایک موقع پر اس نے اپنے دوسرے بھائی کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے :

برادرم صدر الافاضل خواجہ برہان الدین کاشانی^۲

اس کا ایک تیسرا بھائی بھی تھا جس کا نام خواجہ مجد الدین کاشانی تھا۔ جامع ملفوظات نے اس کے نام سے پہلے ”قدوة البلغا“ لکھا ہے^۳۔ مؤخر الذکر دونوں بھائی حضرت برہان الدین غریب سے بیعت تھے^۴۔

احسن الاقوال کی اہمیت

حامد کاشانی نے جس محنت اور کاوش کے ساتھ احسن الاقوال کو مرتب کیا ہے، اس کی مثال ملفوظات نوہی کی تاریخ میں ڈھونڈنے سے نہیں ملتی۔ اس عہد میں مرتب ہونے والے ملفوظات میں قسے کہانیوں

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۱۰ الف

۲۔ ایضاً، ورق ۷ الف

۳۔ ایضاً، ورق ۷ ب۔

۴۔ ایضاً۔

ساتھ ان کے دوستانہ مراسم تھے۔ امیر خسرو اور امیر حسن علاسجزی جیسے ہا کمال حضرات ان کے دوستوں میں شمار ہوتے تھے^۱۔ حضرت نصیر الدین چراغ دہلی کے ساتھ ان کے برادرانہ تعلقات تھے۔ حضرت برہان الدین کو حضرت سلطان المشائخ کے ساتھ اس قدر عقیدت تھی کہ انہوں نے مدت العمر کبھی غیاث پور (بستی حضرت نظام الدین) کی طرف پشت نہیں کی^۲۔

ایک بار موصوف حضرت نظام الدین اولیا کے جماعت خانہ میں بڑھائے اور کمزوری کی وجہ سے کھیل نہ کر کے اس پر ٹانگیں پھیلا کر بیٹھ گئے۔ سلطان علاء الدین خلجی کے اعزاء میں سے ملک نصرت اور علی زبیلی نے حضرت سلطان المشائخ سے اس کا ذکر کیا تو حضرت بے حد لاراض ہوئے۔ انہوں نے فوراً اپنے خادم خاص اقبال سے کہا۔ کہ برہان الدین سے کہو کہ وہ فوراً یہاں سے چلا جائے۔ حضرت برہان الدین پریشان ہو کر اپنے گھر چلے گئے۔ جب ان کے احباب کو اس واقعہ کا پتہ چلا تو وہ ان کے پاس اظہار افسوس کے لیے جانے لگے۔ کئی روز بعد امیر خسرو اپنے کلمے میں دستار ڈال کر سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہیں معافی دلوائی^۳۔

حضرت برہان الدین غریب سات صد درویشوں کے ہمراہ دکن کی طرف روانہ ہوئے۔ وہ درویش انہیں ہانکی میں بٹھا کر دکن لے گئے۔ دکن کی تاریخ میں ”ہانکی کی آمد“ بڑی اہمیت کی حامل ہے^۴۔ حضرت برہان الدین کے نام نامی کی مناسبت سے برہان پور کی بنیاد رکھی گئی اور یہ شہر مدتوں تک خاندیش کے فاروقی سلاطین کا پایہ تخت رہا۔

حضرت برہان الدین اور ان کے ساتھیوں نے دکن کی سر زمین میں اسلام کی تبلیغ میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ ان کا انتقال ۵۷۳۸ھ/۱۱۳۳ء میں ہوا۔ ”نور عشق بود“ اور ”اولیاء خاص“ سے ان کی تاریخ وفات

۱۔ عبدالمحق محدث، ص ۹۳-۹۴ ”فضائل زماں مثل امیر خسرو و امیر حسن و خوش طبعان دیکر اسیر محبت او بودند“۔

۲۔ ایضاً، ص ۹۴۔ ۳۔ ایضاً۔

۴۔ شیخ محمد اکرام، آب کوثر، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۱۴۴۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۱۲۔

احسن الاقوال کی تاریخی اور سماجی اہمیت

محمد اسلم

مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں حضرت برہان الدین غریب کے ملفوظات پر مشتمل احسن الاقوال کے عنوان سے ایک نادر مخطوطہ محفوظ ہے۔^۱ اس مخطوطہ کے ۷۹ ورق ہیں۔ اسے ۱۳۳۸ھ میں حضرت برہان الدین غریب کے ایک مرید حامد بن عابد کاشانی نے مرتب کیا تھا۔ موجودہ دور کے تاریخ دانوں کو قدیم مؤرخین سے یہ گہ رہا ہے کہ ان کی لکھی ہوئی تاریخی صرف سلاطین اور بادشاہوں کے گرد گھومتی ہیں اور ان میں سے بعض تاریخی تو شاہی دربار کا روز نامہ بن کر رہ گئی ہیں۔ ان مؤرخین نے عوام کی مذہبی اور سماجی حالت کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ اس کمی کو صوفیاء کرام کی خانقاہوں میں سراپ ہونے والے ملفوظات نے کافی حد تک پورا کیا ہے۔ احسن الاقوال میں قرون وسطی کے خانقاہی نظام اور صوفیہ اور عوام کی معاشرتی اور سماجی زندگی پر جس انداز سے قلم اٹھایا گیا ہے، اس کی نظیر اور کسی بزرگ کے ملفوظات میں نہیں ملتی۔

صاحب ملفوظات

حضرت برہان الدین غریب، سلطان المشائخ نظام الدین اولیا رحمہ اللہ علیہ کے مرید اور خلیفہ تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے انہیں ”صاحب شوق و ذوق“ لکھا ہے^۲۔ اس عہد کے اہل علم اور مشائخ کے

۱۔ یونیورسٹی کليکشن خارجہ، مذہب، تصوف نمبر ۳۱۸۔

۲۔ عبدالحق محدث، اخبار الاخبار، مطبوعہ دہلی ۱۳۳۲ھ، ص ۹۳۔

علامہ اقبال کی زندگی اور شاعری پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے۔ یہ کتاب بلوچی ادب میں فکر و نظر کے لحاظ سے ایک اضافہ ہے سوانح نگاری اور لافادانہ پیرائے کا اچھا نمونہ ہے۔

ملک محمد رمضان منجھے ہوئے صحافی، شاعر، ادیب اور قلمکار ہیں۔ علامہ اقبال کے فکر و اسلوب کو اپنانے کے علاوہ انہوں نے ہالے جبریل کا مظلوم بلوچی ترجمہ بھی کیا ہے۔ یہ کام بڑا کٹھن تھا، مگر انہوں نے اس دشوار منزل کو بہ آسانی طے کر لیا۔

مرحوم محمد حسین عطا بلوچستان کے پہلے نامور صحافی، بلوچی زبان کے اعلیٰ پایہ کے شاعر اور قلمکار تھے۔ بلکہ سیاستدانوں کے بھی میر کارواں تھے۔ انہوں نے بھی علامہ اقبال کے اسلوب اور فکر کے اثرات کو قبول کیا ہے۔

نواب یوسف علی خان عزیز مگسی نے بلوچستان میں سامراج کے خلاف پہلی بار سیاسی جدوجہد کا آغاز کیا کیونکہ ان سے پہلے بلوچستان میں انگریزوں کے خلاف صرف مسلح جدوجہد ہی سے کام لیا تھا۔ مرحوم یوسف علی خان کو مولانا ظفر علی خان اور علامہ اقبال کا قرب بھی حاصل تھا۔ مرحوم نے اپنی اردو شاعری میں اقبال کے رنگ اور اسلوب کو اپنایا ہے۔

بلوچی کے موجودہ شعرا جن، میں کریم دشتی، ملک طوق، صدیق آزاد، قاضی عبدالرحیم صابر، مولانا خیر محمد لدوی، احمد جگر، غنی پرواز، بشیر بیدار وغیرہ کسی نہ کسی طرح سے اقبال کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔

بات کا سلسلہ طویل ہوتا جاتا ہے۔ بات ہی کچھ ایسی دلچسپ ہے کہ مختصراً بیان کرنا ممکن نہیں۔ یہ چند نمونے جو پیش کئے گئے ”مشتے از خروارے“ ہیں۔

ہر بڑا شاعر خواہ کسی زبان کا ہو، دنیا کے تمام شاعروں کو متاثر کرتا ہے۔ اقبال عظیم شاعر تھے۔ ان کی فکر ہمہ گیر اور ہمہ جہتی تھی ان کی فکر اور اسلوب کی گرفت سے بلوچی شاعر بھی جگمگا اٹھے۔ اسی طرح چراغ سے چراغ جلتے ہیں۔



ہنا کن ہنچولیں من آہے تا تو انہیں دل جہاں۔ سورج
کہیں۔ ظلم۔ صیاد۔ گون ہاگ د بوستان۔ سوچ
کٹی بیم۔ ترا اے زند گانی۔ سنگ در گور
چہ وت سرے را اے بے رحمین زمین و آسمان۔ سوچ

یعنی : ایک آہے رسا ہو جو فرسودہ دنیا کو جلا ڈالے۔ صیاد کے
ظلم سے رہائی کے لئے گلشن میں آگ لگا دے۔ خوف سے کیوں زندہ در
گور ہو۔ جان کی پروا نہ کر اس بے رحم آسمان اور زمین کو جلا ڈال۔
مراد ساحر کا ایک اور شعر ملاحظہ ہو۔ جو اقبال کے اس شعر کے
ہم معنی ہے۔

خودی کے نگہیاں کو ہے زہر ناب
وہ نان جس سے جاتی رہے اس کی آب

ساحر : بکن پہر لیر بہ اے رزق۔ کہ ہارت الت لنگ و لامومن۔
ہسند۔ کلامی۔ اے چرین چنڈے نان۔ سوچ

بلوچی ادب کا ایک اور نمایاں نام غوث بخش صابر کا ہے۔ انہوں نے
علامہ کی کئی غزلوں کا ترجمہ حسن و خوبی سے کیا ہے۔ صابر نے
علامہ سے فکری اثر بھی لیا ہے۔
اقبال کہتا ہے :

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا
لگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

ساحر کہتا ہے :

قد سنگ دست و بازو مومتانی سست و مگمراہیں
بہ چوریں دژن۔ چو آس و لیت وانگروہیران

بلوچی زبان کے اکثر و بیشتر شعرا نے اقبال کے اسلوب اور رنگ کو
اپنایا ہے اور فکری طور پر ان سے اثر لیا ہے۔ بلوچی میں اقبال کے رنگ
میں بے شمار ترانے لکھے گئے ہیں۔ وطن دوستی، اسلامی اتحاد اخوت و مساوات
اور شاہین کے موضوعات پر کثرت سے نظمیں لکھی گئی ہیں۔

اقبال پر کام کرنے والوں میں بزرگ اور بلند پایہ ادیب میر شہا خان
مری کا نام سب سے پہلے ہے۔ میر صاحب نے ”درگاہ اقبال“ کے عنوان سے



نقاد تھے۔ ان کے کلام میں بھی اقبال کا اسلوب اور فکری اثر لہاں ہے
مرحوم ہاشمی کے چند بلوچی اشعار ملاحظہ ہوں۔

من گون بے ساریء سولے ہر تنگ
ترسن ایشنت کہ ہدا ساز کئے

ترجمہ : میں نے عالم مدہوشی میں سب کچھ پا لیا خوف
دامن گیر ہے کہ دوبارہ ہوش میں نہ آؤں۔

ماہرنگء سوکالت در دورنج سگا نشی
کہ چشین گلگ نہ کنان شات بہ گلء لامء

ترجمہ : یہ رنج و الم محبوب کا تحفہ ہے۔ ہم بخوشی برداشت کریں
کے مسرتوں پر کبھی کوئی شکوہ کر سکتا ہے۔

ایک اور شاعر احمد زبیر کا تذکرہ بھی ضروری ہے جیسے کہ
شعر مولانا روم جسے علامہ اقبال نے تضمیناً استعمال کیا ہے :

ہر نبائے کہنہ کا ہادال کنند اول آن بنیاد را ویران کنند

عموچت د پتران کہنیاں لوکیں قصہ بیارت
دگر لوکیں سرے ہالو ارکین پا گواہ بیارت
دگر لوکیں زمین آزمائے لوکیں دلہائے
دگر استارے لوکیں روشنیں روج و شعے بیارت

ترجمہ : ہر نئے دفتر و دیوان کو آگ لگا دو۔ اک نئی داستان کی بنا
ڈالو۔ نئی دنیا میں نئے فرمانرواؤں کی ضرورت ہے۔ نئی دنیا کی زمین بھی
نئی آسمان بھی لیا ہو۔ نئے اور روشن ستارے ہوں۔ نئے روز و شب ہوں
اسی طرح مراد ساحر کہتے ہیں۔

در نوکین درہیج ات ہار ہبرء نگندان
بیہت دم بہ دم گون ہرکہء من آوت سرائندگان

ترجمہ : مجھے اس رہنما کی تلاش ہے جو نئی راہوں پر لے چلے جو
موت سے بھی آنکھیں دو چار کر سکے
مراد ساحر آگے چل کر کہتا ہے :

میں دل پتھر رد و بدل بھی کی ہے اور ایک نئے اسلوب کی طرف نوجوان شاعر کو مائل کیا ہے ۔

عطا کی ایک معروف بلوچی آزاد نظم کا ترجمہ ملاحظہ ہو

عالم نزع میں یعنی پھٹی آنکھوں کی خاموشی بھی ایک زبان ہے ۔
مگر اسے دیکھنے کے لئے جداگانہ بصیرت چاہیے اور اسے سننے کے لیے
الگ سماعت درکار ہے ۔ عالم ہست و بود کا عظیم رستا خیز آنے والی
نسلوں کے لئے نزع کا عالم ہے ۔

بینائی کے باوجود آنکھیں بے نور ہیں

قوت سماعت موجود ہے مگر سننے سے محروم ہیں

روح موجود ہے مگر زندگی منقود ہے

عطا شاد کے ان اشعار کو سن کر بے اختیار اقبال کا یہ شعر
یاد آ جاتا ہے ۔

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساق

دل ہر ذرہ میں نمودار ہے رستا خیز ہے ساق

مرحوم آزاد جالندینی ایک بلند پایہ شاعر اور ادیب تھے ۔ انہوں نے
مرنے دم تک بلوچی ادب کی خدمت کی ۔ اس خدمت میں تمام مال و دولت
لٹا دی اور متاع جان بھی نثار کر دی ۔ آزاد کی ایک بلوچی نظم کا اردو
ترجمہ ملاحظہ ہو ۔

المرده شمع پھر سے درخشاں کریں گے ہم

ہر قلب پر نظر کو فروزاں کریں گے ہم

بخشیں گے ہم عروس وطن کو جلال نو

مشاط گئی زلف پریشاں کریں گے ہم

ہر کہنہ رسم جس سے ہے بیمار ذہن قوم

اسکو رہین آتش سوزاں کریں گے ہم

ہر نقش چہل و ظلم و شقاوت مٹائیں گے

اپنے وطن کو رشک گلستان کریں گے ہم

یہ عہد یہ عزم ، لہجہ کی یہ توانائی اقبال کی یاد دلاتی ہے ۔

سید ظہور شاہ ہاشمی مرحوم بلوچی کے ماہر ناز شاعر و ادیب اور

ہو گیا ۔ خودی سے موت کو شکست دی جا سکتی ہے ۔ خودی کا چمن
خزاں سے لا آشنا ہے ۔

اقبال کی نظر میں عشق کا بھی ایک خاص مقام ہے ۔

عشق دم جبرئیل ، عشق ذل مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام !
عشق کے مغرب سے نغمہ تار حیات
عشق سے نور حیات ، عشق سے تار حیات
یا

کبھی مولا علیؑ خیر شکن عشق !

پیر ہد زبیرانی کے ہاں عشق ملاحظہ ہو ۔

عشق زلدن ، عشق بودن عشق لامن خالق ۔
عشق قرآن ، عشق ایمان عشق دین من آدم ۔
عشق رحمت عشق برکت عشق حج اکبرے
عشق بازوئے علیؑ عشق سناہن عاشق ۔

ترجمہ : عشق اصل حیات ہے ۔ عشق ہستی ہے ، عشق خالق کا نام ہے
عشق قرآن ہے ، عشق ایمان ہے ، عشق دین ہے ، عشق ہر انسان کی زندگی
کا دارومدار ہے ، عشق رحمت و برکت ہے ، عشق حج اکبر ہے ، عشق
بازوئے حیدر ہے ، خیر شکنی ہے ، عشق مشتاق کی زندگی ہے ۔

پیر ہد زبیرانی نے جہاں اقبال کے فکر کو اپنایا ہے وہاں انہوں نے
اقبال کے کلام کا ترجمہ بھی کیا ہے ۔

نوجوان شعرا میں عطا شاد نے بلوچی شاعری کو جدید رنگ
سے آشنا کیا ۔ عطا شاد اپنا ایک لیا لہجہ لے کر بلوچی شاعری
میں داخل ہوا ہے جس کی انفرادیت بلوچی اور اردو دونوں میں نمایاں
ہے ۔ عطا کی فکر میں جو بے خوف اور کہستانوں کی گونجتی آواز ہے
اس میں اقبال کا فیضان بھی شامل ہے ۔

ج کہساروں کی عطا ریت نہیں خاموشی

عطا نے اقبال کے اعتبار کا منظوم ترجمہ بھی کیا ہے اور ان پر
تضمینیں بھی لکھی ہیں ۔ عطا نے اقبال کے اسلوب کا اثر بھی لیا ہے ۔

چنانچہ عطا نے بلوچی محاوروں میں اپنی نظموں کے مطالب کے لحاظ

قدم قدم روان بیت دلیرو پہلوان بیت
گر آسان شمع سرا ہرشت پر غضب بیت
یہ نام و ننگ آدمی سران وقی دیان بیت

ترجمہ : بڑھے چلو بڑھے چلو ، دلیر اور پہلوان بنو۔ اگر تم ہر آسان
نوٹے تو تم اور بھی غضبناک ہو جاؤ۔ اپنی جان قربان کر کے السالیت کی
لاج رکھو۔

علامہ کے ہاں دل کو ایک خاص مقام حاصل ہے کہتے ہیں :

دل کی آزادی شہنشاہی ! شکم سامان موت
فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے ، دل یا شکم ؟

دل کے بارے میں علامہ اقبال نے بہت کچھ کہا ہے بلوچی کے
کہنہ شاعر ، ادیب اور صوفی جناب پیر محمد زبیرانی کے اشعار بھی سنئے ۔

نہ ہنچوں ہوں ترنمے انت اے دل
مذن ملکہ ۔ شہرے انت اے دل
دریاب انت ہا پایان لئے نی
سمندر موج و بحرے انت اے دل
دل آہا انت کہ کلیت صد جہاں
کہ ہوں ہا رو ہورے انت اے دل
دل آ ہمارا کن مان شف تہارا
کہ روکین شو چرا گے انت اے دل

ترجمہ : یہ دل محض خون کا ایک قطرہ نہیں ، بلکہ ایک لا
محدود دنیا ہے ، موج در موج ایک طوفان ہے ، یہ دل الدھیری راتوں
میں ایک مشعل ہے

فلسفہ خودی کے بارے میں پیر محمد زبیرانی کچھ یوں کہتے ہیں :

گان کس ۔ خودی ۔ گیت محکم
جہاں ۔ مان دوئن ۔ بیت بے گم
مرد کافی خودی انت زلد کافی
چہ کا ہوش ۔ خودی ۔ درچک بے گم

یعنی : جس نے اپنی خودی پہچان لی ، وہ دونوں جہالوں میں ممتاز

ہے۔ جس نے قوم، وطن، دین اور ایمان کو ایک لقمہ نان کی خاطر فروخت کر دیا۔

فلسفہ خودی کے بارے میں اقبال کہتا ہے :

خودی ہو زلد، تو ہے فقر بھی شہنشاہی

نہیں ہے منجرو طفول سے کم شکوہ فقیر

اور یہی موضوع میر گل خان نصیر کے ہاں کچھ اس طرح ہے۔

وت بوشتت وتی ہا دانی سرا وت واجہ بیٹے کارانی وتی

تقدیر گئی دستنت مگر، پرواہ بہ طلا وسیم مکن

ترجمہ : خود بہ بھروسہ کرو۔ اپنے پیروں پر کھڑے ہو جاؤ،

تم حکمران ہو۔ تمہاری تقدیر تمہارے ہاتھوں میں ہے مال و زر کی

پروا مت کرو۔

اقبال کہتا ہے :

ع شمشیر و سناں اول، طاؤس و رہاب آخر

گل خان نصیر نے اسی بات کو اس طرح کہا ہے :

اشتکن سکارا، زرکن چنگ و رہاب

داتکن ماتی دیا، بستکن زہرین تناب

اقبال کہتا ہے :

ع ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

گل خان نصیر کے الفاظ میں بھی موضوع اس طرح ہے۔

وت شمع دستاء انت مردان بخت و تقدیرے مہار

وخت ہمیشدت ہرز گنت آذاقء مردان توار

ترجمہ : مسلمانوں نے شمشیر آہدار کو رکھ کر چنگ و رہاب کو

منبھالا۔ اس لئے زنجیروں میں جکڑے کئے۔

اے مرد مومن تمہاری تقدیر تمہارے ہاتھوں میں ہے الھو اور

آزادی کا نعرہ لگاؤ۔

میر گل خان نصیر قوم کے جوانوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں :

کی شاعری کے بعض پہلو پیش کئے جا سکتے ہیں جن میں علامہ کی فکر اور انداز بیان کے اثرات نمایاں ہیں۔ میر گل خان کے شعروں کے پہلے مجموعے کا نام ”کلبانگ“ ہے جو یقیناً ”ہانگ درا“ کے زیر اثر اس نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ میر گل خان نصیر نے علامہ کے کلام کے تراجم بھی کئے۔ اور تصانیف بھی لکھی ہیں۔ ہم یہاں فکری اثرات کے چند نمونے پیش کرتے ہیں۔ اقبال نے کہتا ہے :

گر توسیخواہی مسلمان زیستن نیست ممکن جز بقرآن زیستن
اور میر گل خان کہتا ہے ۔

توچی کسے مسلمان نیستے صاحب ایمان و قرآن نیستے
گرم روگشتن مفا گردن بہن تو نہی زیر فرمان نیستے
سجدگہ کبئی پرنگہ درگاہ لا اللہ تو نگہبان نیستے
مومن و کفرہ گلامی چون بیت تو گلام بیتے مسلمان نہ بیتے

میر گل خان نصیر کے ان بلوچی اشعار کا مطلب کچھ یوں ہے ”اگر تم صاحب ایمان و قرآن نہیں ہو تو سب کچھ ہو سکتے ہو مگر مسلمان نہیں ہو سکتے۔ ہماری مسلمان اس وقت تک مکمل نہیں جب تک کہ تم ہر طرح سے رسول خدا صلعم کی پیروی نہیں کرو گے۔ اگر میں غلط کہتا ہوں تو بے شک گردن زدنی ہوں تم جو فرنگ کے در پر سجدہ ریز ہو۔ تو لا اللہ کی نگہبان کے لائق کیسے ٹھہرانے جا سکتے ہو۔ مومن اور پھر کافر کی غلامی یہ ناممکن ہے۔ اگر تم نے غلامی قبول کی تو تم مسلمان نہیں ہو۔“

اقبال کہتا ہے :

جعفر از ہنگال و صادق از دکن ننگِ آدم ، ننگِ دیں ، ننگِ وطن !

اس موضوع پر میر گل خان نصیر کے بلوچی اشعار ملاحظہ ہوں۔

اے وقی قوم عزت و ننگہ اے وتی ملک و تاج و اورنگہ
گرتہ سودا گون واجہ افرنگہ است گدارے جعفرے رنگہ
اے وقی قوم و دین و ایمانہ گرتہ سودا بہ لنگہ لانہ

ترجمہ : یعنی جس نے قوم کی عزت و ناموس وطن کی آزادی اور اقتدار کو الکریزوی کے ہاتھ بیچ ڈالا ، وہ جعفر جیسا غدار ہی ہو سکتا

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
لیل کے ساحل سے لیکر تابناک کاشغر

اس اتحاد کی خاطر اقبال کبھی عالم عزم کو ہندو گڑھا ہے ، کبھی
عجم کو ہکارتا ہے ، کبھی ترک اور افغان کو ان کا منصب یاد دلاتا ہے۔
اور کبھی ہندی مسلمان کو اس کی عظمت رفتہ سے روشناس کراتا ہے ۔
اور جب بلوچستان پہنچتا ہے تو ہڈے بلوچ کا روپ دھار کر بلوچوں کو
خواب خرگوش سے جگاتا ہے ۔

ہو تیرے بیابان کی ہوا تہہ کڑ گوارہ
اس دشت سے بہتر ہے نہ دلی دہ بخارا

علامہ اقبال نے برصغیر میں اسلامیان ہند کے لئے ایک الگ مملکت
کے قیام کی تجویز پیش کی ۔ تاکہ مسلمان قرآن و سنت کے مطابق اپنی
جدا گانہ اور آزاد سر زمین پر زندگی بسر کر سکیں ، اقبال کا یہ ”نہر سوز
مطالبہ مسلمانوں کے دل میں اثر کر گیا ۔ انہوں نے اس تجویز کو دل سے قبول
کیا ۔ شدید جد و جہد اور بے پناہ قربانیوں کے بعد آزادی حاصل کی ۔
علامہ اقبال کی آواز پر لبیک کہنے کا مطلب یہ تھا کہ قوم نے
ان کے مافی الضمیر گنو پا لیا تھا ۔ شاعروں ، ادیبوں اور دانشوروں نے
ان کے فلسفے کو سمجھ لیا تھا ۔ ان کے پیغام کو قبول کر کے عوام تک
پہنچانے کا بیڑا اٹھا لیا تھا ۔ علامہ اقبال کے کلام کے تراجم دنیا کی
اکثر زبانوں میں کئے جا چکے ہیں ۔ ملک کے اندر بھی علاقائی زبانوں
کے شعرا اور قلم کاروں نے اس سلسلے میں اہم کام کیا ہے اور مسلسل
کام کر رہے ہیں کیونکہ اقبال زمانے کا تسلسل ہیں اور ان پر ہمیشہ کام
ہوتا رہے گا ۔

بلوچی زبان میں اقبال پر جو کام ہوا ہے ۔ وہ کئی لحاظ سے تاریخی
اور ادبی اہمیت کا حامل ہے ۔ اس کے ایک سرسری جائزے کے لئے بھی
ایک دفتر درکار ہے ۔ اس مختصر مضمون میں بس اتنی ہی گنجائش ہے کہ
اقبال کے کلام کے تراجم اور ان کے کلام کے اثرات کی طرف اشارے
کئے جا سکیں ۔

بلوچی کی جدید شاعری پر اقبال کی چھاپ واضح طور پر نظر آتی ہے
موجودہ دور کے بلوچی شعرا کے سرخیل اور ملک الشعرا میر گل خان نصیر

علامہ اقبال اور بلوچی ادب

نادر نمرانی

بغود خزیلہ و محکم چو کوہساراں زی
چوحنس مزی کہ ہوا تند و شعلہ بیباک است

ایک الوکھی آواز ابھری اس کی گونج کوہ و صحرا میں پھیل گئی۔
اس میں تلخی، درشتگی اور شیرینی بھی تھی۔ ہارس نے اسے مزدک
سمجھا اور ہند نے اسے کالی داس کہا۔ مگر یہ جلال الدین رومی
کی روح تھی جو آدم کم گشتہ کی تلاش میں اقبال کے روپ میں نمودار
ہوئی اور:

حرف با اهل زمین زلدالہ گفت
حور و جنت را بت و بتخالہ گفت

شاعر نے اسے شاعرانہ لکتہ سنجی کہا۔ اللہ والوں نے اسے تصوف
کا نام دیا۔ اور قیہہ شہر چیں بہ جیبیں ہوئے۔

واعظ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے سسٹاں ہوں میں

ہر شخص نے اپنے ظرف اور بساط کے مطابق علامہ اقبال کو سمجھا
اور پہچانا اور اسی اندازے کے مطابق ان سے اثر لیا۔ کسی نے انہیں
قومی شاعر سمجھا۔ کسی نے بین الاقوامی شاعر کہا۔ ایک بات سب کی
سمجھ میں مشترک تھی۔ وہ یہ کہ اقبال کے کلام میں حرکت ہے
”عمل“ گرمی رفتار اور خودی کا شعلہ ہے جو آدمی کی شخصیت کو
روشن کر دیتا ہے۔

اقبال فلسفہ خودی کے پیام بر اور ہان اسلام ازم کے داعی ہیں۔
اسلامی اتحاد کے علمبردار ہیں۔

علامہ اقبال

(صوفی تبسم کی نظر میں)

مرتبہ

نثار احمد قریشی

حضرت علامہ اقبالؒ کے فکر و فن پر صوفی تبسم (مرحوم) نے وقتاً فوقتاً تقاریر اور مضامین کی شکل میں جو کچھ لکھا ، وہ علامہ سے ان کی ذہنی وابستگی کا نتیجہ ہیں۔ یہ مواد مختلف رسائل اور اخبارات میں پکھرا پڑا ہے ، ان میں سے جو مل سکا ، یکجا کر کے کتابی صورت میں پیش خدمت ہے۔ ان مضامین کو زمانی اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے تاکہ ہر مضمون کا سال تصنیف قاری کے ذہن میں رہے۔

علامہ اقبالؒ کے ساتھ صوفی تبسم کی عقیدت کا آغاز طالب علمی کے زمانے سے ہوا اور تاحیات قائم رہا۔ انہوں نے علامہ کے افکار و نظریات کو ہمیشہ استاد اور شارح ایک طویل مدت تک طلباء کی کئی نسلوں کے ذہنوں میں منتقل کرنے فریضہ انجام دیا۔

ہمیشہ مجموعی ، یہ کتاب اقبالیات کے مطالعہ میں ایک قابل قدر اضافہ ہے۔

صفحات : ۸ + ۲۱۷ - قیمت : ۳۰ روپے

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - سیکوڈ روڈ ، لاہور

ہیں کہ ولی کو ان کے انتقال (۱۷۲۵ - ۱۷۲۵) کے کوئی ڈھائی صدی بعد ڈاکٹریٹ کا موضوع بنایا گیا۔^۱ میر (۱۷۸۱-۱۷۸۱) پر ڈیڑھ صدی بعد^۲ اور غالب پر ان کے انتقال (۱۸۶۹ء) کی کوئی آٹھ دہائیاں گزر جانے کے بعد ڈاکٹریٹ کی اعلیٰ اسناد فضیلت عطا کی گئیں۔^۳ جبکہ اقبال پر ان کے انتقال کے پانچویں برس ہی ڈگری مل گئی اور ڈگری ملنے کا یہ عمل ایک فی سال کی اوسط سے آج تک چلا آ رہا ہے۔

اسی لیے میں یہ کہتا ہوں کہ علامہ اقبال ہمارے شعر و ادب کی ان خوش قسمت استثنیات میں سے ہیں، جو حین حیات اہل علم کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہیں اور ہماری یولیورسٹیوں کا۔ تو وہ بالخصوص بہت ہی مرغوب موضوع رہے ہیں اور آج بھی وہ سب سے زیادہ محبوب موضوع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کشش اور توجہ میں ان کی عظمت، وسعت، آن کی گہرائی اور بحیثیت مجموعی ان کی آفاقیت کا اشارہ مضمیر ہے۔

[دوسری اقبال عالمی کانگریس، لاہور ۹ - ۱۱ نومبر ۱۹۸۳ء کے لیے لکھا گیا]

۱۔ ”کلیات ولی“ (ترتیب و تہذیب)، ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی، لکھنؤ، ڈی لٹ، ۱۹۵۷ء (ہفت روزہ، ہماری زبان، دہلی ۱۵ - جون ۱۹۷۹ء، صفحہ ۴)۔

۲۔ ”مطالعہٴ میر“، ڈاکٹر سید نواب حسین، الہ آباد، پی ایچ ڈی، ۱۹۵۰ء (ہفت روزہ ہماری زبان، دہلی، ۸ - مئی ۱۹۷۹ء، صفحہ ۳)۔

۳۔ ”غالب: ہز لائف اینڈ پرشین پوئٹری“، ڈاکٹر سید عارف شاہ کیلانی، بمبئی، پی ایچ ڈی ۱۹۷۷ء (شہنشاہ سخن مرزا غالب کے فارسی کلام پر ناقداانہ نظر، گراچی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۵)۔

۱۔ شہناز اختر :

”اقبال کے فکر و فن کے ساجی اور تہذیبی رشتے“

نگران : ڈاکٹر عبدالحق شعبہ اردو ، دہلی یونیورسٹی ، ۱۹۹۰ء

۲۔ ایوب خان :

”اقبال اور اردو غزل“

نگران : عبدالقوی دستوی شعبہ اردو ، سیفید کالج ، بھوپال ،

۱۹۸۰ء

باقی سات کی خیریت کے بارے میں اس دوران کچھ سن گز نہیں مل پائی ، عجب نہیں کہ بعض ترک کار کر چکے ہوں اور کچھ تکمیل کار میں لگے ہوئے ہوں یا منزل مراد پا چکے ہوں ۔

پہلے پانچ سال کی مدت میں ایم ۔ اے کی جزوی تکمیل کے سلسلے میں یونیورسٹیوں میں لکھے گئے مقالات کا احاطہ ایک بڑی فرصت چاہتا ہے ، صرف پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ہی کے مختلف شعبوں میں ۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء تک ایم ۔ اے کے لیے لکھے گئے مقالات کی تعداد ایک چورتھائی سینکڑے سے کم نہیں ۔

اقبال کے افکار و ادبیات پر ان کے انتقال کے بعد اب تک کے پینتالیس برسوں میں مشرق تا مغرب ہی ایچ ۔ ڈی یا ایم ۔ فل وغیرہ کی ۳۵ ہی کے لگ بھگ استاد دی جا چکی ہیں ۔ ایم ۔ اے کے جو تہذیبی اور تحقیقی مقالات پاکستان اور بھارت کی مختلف یونیورسٹیوں میں اب تک لکھے گئے ان کی تعداد بلابالغہ سینکڑوں تک پہنچتی ہے ۔

اقبال یونیورسٹیوں میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ٹھہرے ۔ یہ امتیاز اردو شعر و ادب کی پوری تاریخ میں ، کسی بھی دور اور کسی بھی مرتبے کی کسی دوسری شخصیت کے حصے میں نہیں آیا ۔ ولی ، میر اور غالب اردو ادب کے تین مسلمہ اکابر ہیں ۔ اقبال ان کے پیش رو ہیں لیکن وہ ولی ، میر یا غالب سے ان معنی میں خوش نصیب

۱۔ ہفت روزہ ، ہاری زبان ، دہلی ، ۱۵ ۔ مئی ۱۹۷۹ء ، صفحہ ۵

۲۔ جملہ سیفید ، یادگار اقبال ، جلد ہفتم ، بھوپال ، ۱۹۸۰ء ، صفحہ ۳۳۹

فن پر عربی فکر و ادب کے اثرات“ ان کے نگران شعبہٴ اقبالیات کے چیرمین پروفیسر مرزا محمد منور ہیں۔ محمد یوسف مغل، تحقیقی کام میں مصروف ہیں۔

پہلے پانچ برسوں میں ہندوستان کی تین یولیورسٹیوں میں اقبالیات سے متعلق ہی ایچ۔ ڈی کے لیے لیا رجسٹریشن ہوا :

۱۔ غلام نبی حلیم :

”اقبال اور تصوف“

نگران : ڈاکٹر اسد اللہ کامل، شعبہٴ اردو، کشمیر یولیورسٹی،^۱

۱۹۷۸ء

۲۔ دینس چند :

”اقبال اور دن گر“

نگران : ڈاکٹر امیر اللہ خان شاہین اور ڈاکٹر تارا چرن رستوگی

شعبہٴ اردو، کلکتہ یولیورسٹی،^۲ ۱۹۷۹ء

۳۔ فہمیدہ خاتون :

”اقبال کی شاعری میں ہندوستانی قومیت کے تصورات“

ڈاکٹر عبدالرؤف، شعبہٴ اردو، کلکتہ یولیورسٹی،^۳ ۱۹۷۹ء

اقبال کے صد سالہ جشن ولادت سے پہلے ہندوستان کی چھ یولیورسٹیوں میں دس اسکالرز اقبال سے متعلق ہی ایچ۔ ڈی کی سطح کے تحقیقی کام میں مصروف تھے^۴۔ ان میں سے ایک ڈاکٹر تارا چرن رستوگی کو اس عرصے میں ڈاکٹریٹ تفویض ہوئی، دو کے بارے میں معلوم ہوا کہ وہ کام میں منہمک ہیں :

۱۔ ہفت روزہ، ہماری زبان، دہلی یکم جون ۱۹۷۹ء، صفحہ ۴۴

۲۔ ہفت روزہ، ہماری زبان، دہلی، ۲۲۔ جون ۱۹۷۹ء، صفحہ ۴۴

۳۔ ہفت روزہ، ہماری زبان، دہلی، ۲۲۔ جولائی ۱۹۷۹ء، صفحہ ۴۴

۴۔ تفصیل کے لیے رجوع کیجیے : جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور

تنقیدی مطالعہ، ڈاکٹر سید معین الرحمن، لاہور، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۳۱-۳۷

۱۹۸۲ء تک کے پانچ برسوں میں ، شعبہٴ اردو ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور سے یہ تفصیل ذیل چار اسکالرز ، پی ایچ ۔ ڈی کے لیے رجسٹریشن کرائے میں کامیاب ہو سکے :

۱۔ محمد صدیقی جاوید :
فکر اقبال کا عمرانی مطالعہ
لکرن : ڈاکٹر عبادت بریلوی ، ۱۹۷۸ء

۲۔ ناہید سلطانہ :
کلام اقبال میں اعلام و اماکن کی فکری اہمیت
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ، ۱۹۷۹ء

۳۔ ثریا جبین ملک :
شارحین اقبال - تحقیقی و تنقیدی جائزہ
مرزا محمد منور ، ۱۹۸۱ء

۴۔ صابر حسین کلروی :
باقیاتِ شعرِ اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ
ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا ، اور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ، ۱۹۸۲ء

پہلے اسکالر محمد صدیقی جاوید ، اپنا تحقیقی کام اور سفر تقریباً مکمل کر چکے ہیں ، امید ہے کہ وہ مقالہ اسی برس ڈگری کے لیے پیش کر دیں گے ۔
باقی تین اسکالرز کام میں مصروف ہیں ۔ ناہید سلطانہ کا کام تکمیل کے مرحلے میں ہے ۔ ثریا جبین اور صابر حسین ابتدائی تیاری کی منزل میں ہیں ۔
دسمبر ۱۹۸۰ء سے ایک کل وقتی وظیفہ یاب ریسرچ اسکالر محمد یوسف منگل ، شعبہٴ اقبالیات ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور سے وابستہ ہیں ۔ پی ایچ ۔ ڈی کے لیے ان کا منظور شدہ موضوع ہے : ”حضرت علامہ اقبال کے فکر و

۱۔ ڈاکٹر سید معین الرحمن : (الف) اورینٹل کالج میگزین ، لاہور
شمارہ خاص ۱۹۸۲ء ، صفحہ ۳۵۱-۳۵۳ ، (ب) اخبار اردو ، کراچی ،
اپریل ۱۹۸۳ء ، صفحہ ۲۰-۲۱

- ۳۔ بلتاجی سراج اردو نظم میں اقبال کا گولانہ ۱۹۸۱ء
- ۵۔ زاہدہ پروین اقبال پر غالب کے فکر و فن کا اثر ۲۰۱۹۸۲ء
- ۶۔ فریدہ ہالو اقبال اور کشمیر ۱۹۸۲ء
- ۷۔ زرینہ بٹ اقبال کی اردو غزل کا تنقیدی مطالعہ ۱۹۸۲ء
- ۸۔ بشیر احمد نحوی اقبال اور تصوف ۱۹۸۲ء
- ۹۔ نذیر احمد شیخ اقبال اور سوشلزم ۱۹۸۲ء
- ۱۰۔ طالعہ افروز اقبال اور فنون لطیفہ ۱۹۸۲ء
- ۱۱۔ نثار حسین مسعودی اقبال اور مولانا روسی ۱۹۸۲ء
- ۱۲۔ سبھاش چندر آتمہ اقبال اور جدید اردو شاعری ۱۹۸۲ء
- ۱۳۔ محمد شفیع سنبل کشمیری شعراء پر اقبال کا اثر ۱۹۸۲ء

ان اسکالرز میں سے پہلے دس کو ایم۔ فل کی ڈگری مل چکی ، موخر الذکر تین اسکالرز کام میں مصروف ہیں ۔ ایم فل ہا لینے والے اسکالرز میں سے ہانچ : (محمد امین الدراہی ، نصرت الدراہی ، شفیقہ رسول ، بلتاجی سراج اور فریدہ ہالو) کا بھی ایچ ڈی کے لیے داخلہ ہو چکا ہے اور وہ اپنے کام میں مصروف ہیں ۔^۱ ان سب اسکالرز کے کام کی رہنمائی کی خدمت بحیثیت مجموعی پروفیسر آل احمد سرور کے سپرد رہی ، ایک دوسرے ماخذ کے مطابق^۲ ایک اسکالر : خورشید اختر نے ”اقبال اور مارکسزم“ کے عنوان سے مقالہ لکھ کر جواہر لال نہرو یونیورسٹی ، دہلی سے ایم۔ فل کی ڈگری حاصل کی ہے ۔ اس مقالے میں کلام اقبال میں مارکسزم کے اثرات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے ۔

۱۔ (الف) اقبالیات ، شمارہ ۲ ، اقبال انسٹی ٹیوٹ ، سری نگر ،

۱۹۸۲ء ، صفحہ ۲۶۹-۲۷۰

(ب) اقبال انسٹی ٹیوٹ منزل بہ منزل ، گبیر احمد جانی ،

سری نگر ، ۱۹۸۳ء

۲۔ محمد نعمان خان ، مجلہ سیفہ ، یادگار اقبال ، جلد ہفتم ، بھوپال ،

۱۹۸۰ء-۱۹۷۹ء ، صفحہ ۱۲۴

گر عام دسترس میں آچکا۔^۱

ڈاکٹر چمن لال رینہ نے ”اقبال اور آروہندو“ کے موضوع پر تحقیقی کام انجام دیا۔ اسی موضوع پر شعبہ فلسفہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ سے ۱۹۷۴ء میں ڈاکٹر ایم۔ رلیق کو ڈگری تفویض ہوئی تھی۔^۲ ڈاکٹر رینہ نے پروفیسر آر۔ کے۔ شرما صدر شعبہ ہندی، کشمیر یونیورسٹی اور اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر کے ڈائریکٹر پروفیسر آل احمد سرور کی زیر نگرانی پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی^۳ تارا چرن رستوگی نے ”اقبال پر مغربی اثرات“ کے موضوع پر جموں و کشمیر یونیورسٹی، سری نگر سے پی ایچ۔ ڈی کے لیے رجسٹریشن کرایا تھا،^۴ ۱۹۷۶ء کی بات ہے۔ اس ڈاکٹر گیان چند کی فراہم کردہ اطلاع کے مطابق انہوں نے اسی موضوع پر گوانائی یونیورسٹی سے انگریزی میں پی ایچ۔ ڈی کی سند حاصل کی ہے۔^۵

۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء کے پانچ برسوں میں اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر سے دس اسکالرز نے ایم فل کی ڈگری کے لیے تحقیقی کام کیا :

- ۱۔ محمد امین الدزابی اقبال کے خطوط کا تنقیدی مطالعہ ۱۹۸۱ء
- ۲۔ نصرت الدزابی حالی، اکبر اور اقبال کی پیامی شاعری ۱۹۸۱ء
—تقابل مطالعہ
- ۳۔ شفیقہ رسول اقبال اور ہیومنزم ۱۹۸۱ء

۱۔ تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء، صفحات ۲۰ + ۵۰۳ + ۳۶

۲۔ کوائف کے لیے رجوع کیجیے : جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور

تنقیدی مطالعہ، ڈاکٹر سید معین الرحمن، لاہور ۱۹۷۷ء، صفحہ ۶۹

۳۔ اقبالیات، شمارہ ۲، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۳۶۹

۴۔ عبدالغنی دستوی، اقبال ریویو، لاہور، جولائی ۱۹۷۳ء، صفحہ ۱۰۵

۵۔ ڈاکٹر گیان چند، حقائق، الم آباد، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۲۶-۲۲۵

کا تین چوتھائی حصہ علامہ اقبال کے افکار اور حوالوں سے مزین ہے۔“
اس سلسلے کے آخری حوالے کا ماخذ خود مقالہ نگار ڈاکٹر ابصار احمد
ہیں جو شعبہ فلاحی پنجاب یونیورسٹی لاہور سے وابستہ ہیں۔ انہوں نے
اپنا تحقیقی کام پروفیسر ایچ۔ ڈی لیوس (Prof. H.D. Lewis) کی نگرانی
میں مکمل کیا۔

۳

۱۹۷۷ء تک یونیورسٹیوں میں مطالعہ اقبال کے تحقیقی اکتساب کا
جائزہ، میں پہلی اقبال عالمی کانگریس (منعقدہ لاہور ۲ - ۹ دسمبر ۱۹۷۷ء)
میں پیش کر چکا۔ زیر نظر مقالے کو ۱۹۷۷ء کے بعد سے ۱۹۸۲ء تک
کے پانچ برس کی حدِ زمانی میں دیا بھر کی مختلف یونیورسٹیوں میں اقبال پر
تکمیل شدہ یا زیر تکمیل تحقیقی کام کی پیش رفت کا ایک جائزہ خیال کرنا
چاہیے جس میں اضافے اور مشورے کی ہر آواز میرے لیے خوشی کا
باعث ہوگی۔

۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء کے پانچ برسوں میں پاک و ہند کی مختلف
یونیورسٹیوں میں اقبال پر جو تحقیقی کام پایہ تکمیل کو پہنچا، اس کی
معلوم تفصیل یہ ہے :

۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی :

اقبالیات—تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ

پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۸۱ء

۲۔ ڈاکٹر چمن لال رینہ :

اقبال اور آرو بندو

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، ۱۹۸۱ء

۳۔ ڈاکٹر تارا چرن رستوگی طاہر :

اقبال پر مغربی اثرات

گواہٹی یونیورسٹی، ۱۹۷۸ء

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے ڈاکٹر وحید قریشی کی رہنمائی میں کام
مکمل کیا۔ ان کے مقالے کو شعبہ اردو پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج،
لاہور سے ”اقبالیات“ کے سلسلے کے اولین مقالے کا امتیاز حاصل ہے۔ ان کا
یہ تحقیقی کام، بی ایچ۔ ڈی کی ڈگری ملنے کے بعد سال بھر ہی میں چھپ

5. Dr. Abdul Lateef :
"From Community to Nation : the Development of the
Idea of Pakistan."
Southern Illinois, 1966.
6. Dr. Sam Iftikhar :
"A Pragmatic Approach to the Solution of Educational
Problems in Pakistan."
Syracuse, 1968.
7. Dr. Absar Ahmad :
"Concept of Self and Self Identity in Contemporary
Philosophy"
London, 1973.

پہلے پانچ اندراجات کے لیے ڈاکٹر ممتاز اے - انور کی کتاب :

"Doctoral Research on Pakistan"

میرا ماخذ ہے^۱ جو پاکستان کے بارے میں ۱۹۷۱ء تک غیر ملکی
یونیورسٹیوں میں ڈاکٹریٹ کے لیے قبول کیے گئے مقالات کی بلیو گرافی پر
مشتمل ہے -

چھٹے الدراج کا ماخذ خود مقالہ نگار ہیں - ڈاکٹر سام افتخار^۲
لاہوری آف کالجس ، واشنگٹن سے وابستہ ہیں اور اقبال انٹرنیشنل کالجس ،
منقہ لاہور (۲ - ۹ دسمبر ۱۹۷۷ء) میں امریکی سندوب کے طور پر تشریف
لائے تھے - اس موقع پر ڈاکٹر سام افتخار نے بتایا کہ انہوں نے ۱۹۶۸ء
میں سراکیوس یونیورسٹی ، لیویارک سے ڈاکٹر رچرڈ کی زیر نگرانی مقالہ
لکھ کر بی ایچ - ڈی کی سند حاصل کی - یہ مقالہ جو ابھی شائع نہیں ہوا
ہے ڈاکٹر سام افتخار کے بقول : مشرق اور مغرب کے فلاسفہ ، سوشل ،
پولیٹیکل اور ایجوکیشنل تصورات کے تقابلی مطالعے پر مشتمل ہے اور مقالے

۱ - مطبوعہ : پاک بک کارپوریشن ، لاہور ، اپریل ۱۹۷۶ء

۲ - ڈاکٹر ممتاز اے - انور نے مقالہ نگار کا نام "سمویل افتخار"
ریکارڈ کیا ہے جو درست نہیں - انہیں ڈگری بھی ۱۹۶۸ء میں ملی ،
۱۹۶۹ء صحیح نہیں - (ڈاکٹرول ریسرچ آن پاکستان ، لاہور ۱۹۷۶ء ،
صفحہ ۱۹)

اکیس مقالے لکھے گئے۔ ان میں سے نو انگریزی زبان میں ہیں، چھ اردو زبان میں، ایک جرمن، ایک فرینچ، ایک عربی اور ایک فارسی زبان ایک چیک میں۔ ایک مقالے پر جو انگریزی میں ہے ابھی ڈگری تفویض نہیں ہوئی۔^۱ ہفہ بیس مقالات پر دنیا کے نو ممالک : (پاکستان، ہندوستان، ایران، مصر، چیکوسلواکیہ، انگلستان، فرانس، جرمنی اور امریکہ) کی پندرہ یونیورسٹیوں سے ڈاکٹریٹ کی ڈگریاں دی جا چکی ہیں۔

۱۹۴۳ء سے ۱۹۷۷ء تک کے ۳۵ برسوں میں مندرجہ بالا اکیس مقالات کے علاوہ جو براہ راست اقبال اور ان کے فکر و فن پر لکھے گئے، پاک و ہند سے باہر کچھ ایسے تحقیقی مقالات بھی احاطہٴ تحریر میں آئے ”اقبال“ جن کا مرکزی یا بنیادی موضوع نہیں ہے لیکن جن کا ایک یا بیشتر حصہ اقبال کی تعلیمات اور افکار و تصورات سے بحث کرتا ہے، ایسے بعض مقالات کے کوائف دلچسپی سے خالی نہ ہوں گے :

1. Dr. Walter B. Evans :
 "The Genesis of the Pakistan Idea :
 A Study of Hindu Muslim Relations"
 Southern California, 1955.
2. Dr. Muneeruddin Chughtai :
 "Muslim Politics in the Indo-Pakistan Subcontinent."
 Oxford, 1960;
3. Dr. Lini S. May :
 "Muslim Thought and Politics in India after 1857."
 Columbia, 1963.
4. Dr. Mushirul Haqq :
 "Religion and Politics in Muslim India (1857-1947)".
 McGill, 1967.

۱۔ Iqbal's Concept of Religion، از : افتخار احمد چشتی،

پنجاب یونیورسٹی، لاہور، نگران : علامہ علاء الدین صدیقی

پہری اور حالی پر کیا گیا تحقیقی کام آج تک روز اشاعت کا منظر اور طباعت کی روشنی سے محروم ہے۔ آزاد پر ڈاکٹر محمد صادق کا تھیسس، ڈگری ملنے کے ایک چوتھائی صدی بعد شائع ہوا جب کہ اقبال اپنی زندگی ہی میں تحقیق اور توجہ کا موضوع اور مرکز بن گئے تھے، اور ان کے انتقال (۱۹۳۸ء) کے پانچویں برس ان پر کیے گئے تحقیقی کام پر ڈگری تفویض ہو گئی اور ڈگری تفویض کیے جانے کے بعد یہ تھیسس ۱۹۴۴ء میں شائع بھی ہو گیا۔ یہ امتیاز اور اختصاص اقبال کے علاوہ اردو شعر و ادب کی کسی دوسری شخصیت کو نصیب نہیں!

۲

اقبال پر پی ایچ۔ ڈی کا کام کرنے کا اولین اعزاز عشرت حسن الوری کو حاصل ہوا۔ ان کا مقالہ: "The Metaphysics of Iqbal" انگریزی میں ہے اور اس پر انہیں شعبہ فلسفہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ سے ڈاکٹر سید ظفر الحسن کی زیر نگرانی کام کی تکمیل پر ۱۹۴۳ء میں ڈگری ملی۔ ۱۹۴۴ء میں یہ مقالہ لاہور سے شائع ہوا۔ ۱۹۷۷ء میں اقبال کی حد سالہ تقریبات ولادت کے موقع پر اس مقالے کا اردو ترجمہ کتابی صورت میں سامنے آیا۔^۲

قیام پاکستان ۱۹۴۷ء کے بعد ہوجوہ اقبال پر توجہ بڑھی اور برہنہ پاک و ہند سے باہر بھی وہ متعدد یونیورسٹیوں میں اعلیٰ علمی اسناد کے لیے تحقیق کا موضوع بنے۔ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء سے ۱۹۷۷ء تک نے تیس برسوں میں یعنی علامہ اقبال کے حد سالہ جشن ولادت تک کی حد زمانی میں میرے علم و نظر کی حد تک اقبال پر سات مختلف زبانوں میں پی ایچ ڈی کے لیے

-
- ۱۔ کتابیاتی کوائف کے لیے رجوع کیجیے "جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ" از: ڈاکٹر سید معین الرحمن، لاہور، ۱۹۷۷ء۔
 - ص ۵۹-۶۰۔
 - ۲۔ اقبال کی مابعدالطبیعات، مترجم: ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، صفحات ۶۶۔

۱۱۔ ڈاکٹر حامد حسن بلگرامی : اردو شاعری میں فطرت نگاری^۱
الہ آباد ، ۱۹۳۴ء

۱۲۔ ڈاکٹر جگت لرائی پیکروال :^۲ پریم چند - حیات اور کارنامے^۳
لکھنؤ ، ۱۹۳۵ء

۱۳۔ ڈاکٹر عبارت یار خاں : بریلوی اردو تنقید کا ارتقا^۴
لکھنؤ ، ۱۹۳۶ء

۱۴۔ ڈاکٹر محمد عزیز : اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج
میں اردو کا حصہ
علی گڑھ ، ۱۹۳۷ء

پیش نظر تفصیل سے ظاہر ہے کہ ”اقبال“ ان چند ممتاز شخصیات میں سے ایک ہیں جن کے ذکر و فکر کو غیر منقسم ہند میں ہی ایچ ڈی کی سطح پر تحقیقی کام کے لیے اول اول منتخب کیا گیا۔ اردو شعر و ادب کی کوئی ساڑھے پانچ صدی کی تاریخ میں اقبال سے پہلے صرف تین اشخاص کو پاک و ہند یا بیرون ہند یورپ میں ہی ایچ - ڈی کا موضوع بنایا گیا۔

قاضی محمود بھری کو ان کے انتقال (۱۷۷۱ء) کے قریب - وادو سو برس بعد ، حالی کو ان کے وصال (۱۹۱۳ء) کے کوئی تیس اکیس برس بعد اور آزاد کو ان کے انتقال (۱۹۱۰ء) کے کوئی تیس برس بعد -

- ۱۔ ہفت روزہ ، ہاری زبان ، دہلی ، ۸ مئی ۱۹۷۹ء ، ص ۳۔
- ۲۔ ”کیا لطف ہے کہ اردو کے مرکز لکھنؤ کی ہیورسٹی سے اردو میں سب سے پہلا ہی ایچ - ڈی کرنے والا ایک غیر مسلم (جگت لرائی پیکروال) تھا۔“ (ڈاکٹر کیاں چند ، حقیقی ، الہ آباد ، ۱۹۷۸ء ، ص ۲۲۵)۔

۳۔ ہفت روزہ ، ہاری زبان ، دہلی ، ۱۵ جون ۱۹۷۹ء ، ص ۴۔

۴۔ طبع اول : انجمن ترقی اردو پاکستان ، کراچی ، ۱۹۳۹ء۔

۵۔ طبع اول : انجمن ترقی اردو ہند ، علی گڑھ ، ۱۹۵۵ء۔

- ۶۔ ڈاکٹر بیگم شائستہ
اکرام اللہ :
اردو ناول اور افسانے کا ارتقاء
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۴۰ء
- ۷۔ ڈاکٹر سید رفیق حسین
اردو غزل اور اس کی نشو و نما
۱۸۵۷ء تک
الہ آباد یونیورسٹی ، ۱۹۴۲ء
- ۸۔ ڈاکٹر عشرت حسن النور :
دی میٹا فزکس آف اقبال :
(مابعد الطبیعات اقبال)
علی گڑھ ، ۱۹۴۳ء
- ۹۔ ڈاکٹر ابوالیث صدیقی :
لکھنؤ کا دبستان شاعری
علی گڑھ ، ۱۹۴۳ء
- ۱۰۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی :
دلی کا دبستان شاعری
علی گڑھ ، ۱۹۴۴ء

- ۱۔ فرام بردہ ٹو پارلیمنٹ ، بیگم شائستہ اکرام اللہ ، لندن ،
۱۹۶۷ء ، ص ۸۴ -
- ۲۔ ڈاکٹر گیان چند کا یہ کہنا خلاف واقع ہے کہ ”ہندوستانی
یونیورسٹیوں میں اردو کے پہلے ڈاکٹر سید رفیق حسین ہیں“ :
(الف) آج کل ، دہلی ، اگست ۱۹۶۷ء ص ۲۷ -
(ب) تجزیے ، دہلی ۱۹۷۳ء ، ص ۴۵ -
- ۳۔ ہفت روزہ ہماری زبان ، دہلی ، ۸ مئی ۱۹۷۹ء ، ص ۳ -
- ۴۔ پروفیسر عبدالقوی دستوی کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ
”یونیورسٹیوں میں تحقیقی کام الہ آباد یونیورسٹی سے شروع ہوا۔“
[ابلاغ ، رانچی ، جلد ۱ ، شمارہ ۱ ، ۱۹۸۱ء ، ص ۸۶ ، ۸۷]
- ۵۔ طبع اول : شیخ محمد اشرف ، لاہور ، ۱۹۴۴ء -
- ۶۔ طبع اول : سلسلہ ”مطبوعات“ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ ،
طبع دوم : لاہور ۱۹۵۵ء -
- ۷۔ طبع اول : انجمن ترقی اردو ، کراچی ۱۹۴۹ء -

- ۱۔ کا عہد ، زندگی اور کارنامے^۱
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۳۲ء
- ۲۔ ڈاکٹر سید سجاد حسین :
نو طرز مرصع^۲ کا تقابلی مطالعہ
اور اردو نثر کی تاریخ ابتدا تا
۱۹۷۵ء
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۳۳ء
- ۳۔ ڈاکٹر میاں تصدق حسین خالد :
حالی بحیثیت شاعر ، لقاد اور سوانح
نگار اور اردو ادب پر حالی کے
اثرات^۳
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۳۵ء
- ۴۔ ڈاکٹر محمد صادق :
محمد حسین آزاد ، حیات ، خدمات
اور اثرات^۴
پنجاب یونیورسٹی لاہور ، ۱۹۳۹ء

- ۱۔ پروفیسر کرسٹوفر شیکل ، اینول آف اردو اسٹڈیز ، شکاگو ،
۱۹۸۲ء ، ص ۱۳۸ -
- ۲۔ پروفیسر کرسٹوفر شیکل ، اینول آف اردو اسٹڈیز ، شکاگو ،
۱۹۸۲ء ، ص ۱۳۸ -
- ۳۔ ڈاکٹر سید سجاد حسین (۱۸۹۵-۱۹۵۵ء) کے صاحبزادے
سید شاکر سجاد اور بعض دوسرے مثلاً اہل علم خواجہ حمید الدین شاہد ،
ضیاء الدین برنی مرحوم کا یہ کہنا درست نہیں کہ ڈاکٹر سید سجاد حسین
نے لندن یونیورسٹی سے ”ہند آریائی فلسفے میں بی ایچ - ڈی کی ڈگری
لی“۔ رجوع کیجیے : سب رس ، کراچی ، اگست ۱۹۸۰ء ص ۱۷ ،
ص ۷ اور ص ۱۰ (علی الترتیب) -
- ۴۔ پروفیسر کرسٹوفر شیکل ، اینول آف اردو اسٹڈیز ، شکاگو ،
۱۹۸۲ء ، ص ۱۳۸ -
- ۵۔ مقالہ بی ایچ ڈی ، مخزنہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری ، لاہور
کال نمبر : گ ۳۶۸ ص ۲۹۲-۲۹۳ ، ۸۹۴ ٹی -

۲۔ ڈاکٹر عبد الحلیم سود : قاضی محمود ہمدانی - پارہیں صدی
ہجری کا ایک صوفی شاعر - اس

○ ”ڈاکٹر زور (نے) آریائی زبانوں کا تقابلی مطالعہ (پر) اردو
کا تحقیقی کام کر کے ہی ایچ - ڈی کی ڈگری لی“
(سید جرمت الاکرام ، سب رس ، کراچی ، دسمبر ۱۹۷۸ء
جنوری ۱۹۷۹ء ، ص ۹۹) -

”موضوع“ کے بارے میں یہ غلط فہمی غالباً ”ڈاکٹر گیان چند
اور ڈاکٹر زور کے ایک مکالمے پر مبنی ہے :

”ایک بار میں نے بھوپال کے اسٹیشن پر ڈاکٹر زور سے پوچھا
کہ آپ کو ہی ایچ - ڈی کس کتاب پر ملی تھی ؟ انہوں
نے کہا کہ ”ہندوستانی صوتیات“ اور ”اردو شدہ پارے“ پر۔
چونکہ ڈاکٹر زور کو ہی ایچ ڈی کی ڈگری ۱۹۴۹ء میں
مل چکی تھی اور یہ کتابیں اس کے بعد مرتب ہوئیں اس سے
ظاہر ہے کہ ان کا تحقیقی مقالہ ان کتابوں کے نقش اول کا
موقع ہو گا۔“

(ڈاکٹر گیان چند ، لسانی مطالعے ، نیشنل بک ٹرسٹ ،
انڈیا ، دہلی ۱۹۷۳ء ، ص ۲۶۳) -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر زور کے ہی ایچ - ڈی کا تھیسس اسکول
آف اورینٹل اینڈ افریقن اسٹڈیز ، لندن یونیورسٹی میں محفوظ ہے اور اس
کا موضوع یہ ہے :

“A Critical History of Urdu Language and Literature down
to the year 1720.”

یہ مقالہ آج تک چھپا نہیں ہے اور لندن سے باہر کے اسکالرز کے لیے
اس سے استفادہ ممکن نہیں ، اس لیے کہ یہ قسمتی ہے متعلقہ یونیورسٹی
کے قواعد ، مقالہ نگار کی اجازت کے بغیر ، مقالے کی فوٹو میٹ
نقل فراہم کرنے میں مزاحم ہیں - (پروفیسر کرسٹوفر ٹیکل ، اینول آف
اردو اسٹڈیز ، شکاگو ، ۱۹۸۲ء ، ص ۱۳۸) -



مذکورہ اصحاب اور موضوعات کے علاوہ ۱۹۵۷ء تک میرے علم اور یقین کی حد تک یہ ترتیب ذیل اردو ادبیات و شخصیات سے متعلق ان بارہ چودہ موضوعات پر اہل علم نے تحقیقی کام کی تکمیل کی اور صلیے میں مختلف جامعات سے ہی ایچ - ڈی کی اسناد پائیں -

- ۱۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور : اردو زبان اور ادب کی تنقیدی تاریخ ۱۹۷۰ء تک
لندن یولیورشی ، ۱۹۷۹ء

کیوں ، مقالہ پیش نہیں کیا - - (برسوں) بعد انہوں نے ڈی لٹ کی سند اپنے کی ٹھانی اور مقالہ بہ عنوان ”مذہب و شاعری“ تیار کیا - ہندوستان کی تمام یولیورشیوں میں اردو موضوع پر ڈی لٹ کی سند لینے والے وہ پہلے شخص (ہیں) - -“

(مالک رام ، تذکرہ معاصرین ، جلد ۴ ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دہلی ۱۹۷۸ء ، ص ۲۲۰)

- ۱۔ ڈاکٹر زور کے ہی ایچ - ڈی کے موضوع کے بارے میں ایک عام غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ :

○ ”ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے ۱۹۷۹ء میں لندن یولیورشی سے ہندوستانی لسانیات اور ہندوستانی صوتیات پر ڈگری لی - -“ ڈاکٹر کیاں چند :

(۹) آج کل ، دہلی ، اگست ۱۹۶۷ء ص ۲۷ -

(ب) تجزیے ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دہلی ۱۹۷۳ء ، ص ۳۵ -

○ ڈاکٹر زور نے ”آریائی زبانوں کا تقابلی مطالعہ“ کے موضوع پر لندن یولیورشی سے ہی ایچ - ڈی کی ڈگری حاصل کی - -“
(ڈاکٹر سلیمان اطہر جاوید ، چہرہ چہرہ داستان ، نیشنل بکڈپو ، حیدر آباد دکن ، ۱۹۷۷ء ، ص ۲۷) -

ہوا۔ ان کا موضوع تھا : ”جدید اردو شاعری کی خصوصیات و رجحانات“
 اردو میں ڈی لٹ کی ایک نا تمام کوشش ڈاکٹر محی الدین قادری زور
 (۱۹۰۵ء-۱۹۶۲ء) سے منسوب ہے جنہوں نے ۱۹۲۹ء میں اسکول
 آف اورینٹل اینڈ افریقین اسٹڈیز لندن یونیورسٹی سے پی ایچ۔ ڈی کی
 سند حاصل کی۔ ڈاکٹر کیان چند کے بقول ڈاکٹر زور :

”۱۹۲۹ء میں لندن سے پی ایچ۔ ڈی کرنے کے بعد ۔۔۔۔
 ڈی لٹ کے لیے پیرس پہنچے اور پروفیسر جیولز ہلاک کی رہنمائی میں
 ”گجرات فارم آف ہندوستانی“ پر مقالہ لکھنا شروع کیا لیکن اسے بورا
 نہ کیا ۔۔۔۔“^۲

وہ یہ مقالہ کامیابی کے ساتھ پورا کر لیتے تو اردو میں ڈی لٹ کی
 ڈگری حاصل کرنے والے پہلے اسکالر کا امتیاز ان کا مقدر ہوتا ۔۔۔۔
 اردو میں ڈی لٹ کی سب سے پہلی ڈگری حاصل کرنے کا اعزاز برسوں
 بعد ، ۱۹۸۶ء میں ڈاکٹر سید اعجاز حسین (۱۸۹۸ء-۱۹۷۵ء) کو
 حاصل ہوا۔^۳ یہ سند امتیاز انہیں الہ آباد یونیورسٹی سے ”اردو شاعری
 پر مذہب کا اثر ۱۷۰۷ء تا ۱۸۵۷ء“ کے موضوع پر کام کے سلسلے میں
 عطا کی گئی۔^۴

۱۔ ”دو برس بعد ۱۹۳۳ء میں ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ کو ان
 کے تحقیقی مقالے : ”پنجابی ادب کا تاریخی جائزہ“ پر پنجاب یونیورسٹی ،
 لاہور سے ڈی لٹ کی ڈگری عطا کی گئی“

(تاریخ یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور ، ۱۹۶۲ء ، ص ۱۷۵)
 ۲۔ (الف) لسانی مطالعے ، نیشنل بک ٹرسٹ ، انڈیا ، دہلی ،
 ۱۹۷۳ء ص ۲۶۳۔

(ب) سب رس ، کراچی دسمبر ۱۹۷۸ء ، جنوری ۱۹۷۹ء ،
 ص ۸۵۔

۳۔ ہفت روزہ ہماری زبان ، دہلی ، ۸ مئی ۱۹۷۹ء ص ۳۔
 ۴۔ ”۱۹۲۸ء میں ایم۔ اے کی سند لینے کے بعد (ڈاکٹر سید
 اعجاز حسین) نے پی ایچ۔ ڈی کے لیے ریسرچ میں داخلہ لے لیا تھا ،
 موضوع مقالہ تھا : ”اردو شاعری پر تصوف کا اثر“ لیکن خدا معلوم

یونیورسٹیوں میں مطالعہٴ اقبال

(۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء تک)

سید معین الرحمن

۱

اردو زبان اور ادبیات سے متعلق موضوعات پر اردو میں پی ایچ۔ ڈی ولین اسناد برعظیم پاک و ہند سے باہر دور سات سمندر پار یورپ سے ہوئیں۔ اردو ادب سے متعلق ڈاکٹریٹ کی سند فضیلت حاصل کرنے کا امتیاز ڈاکٹر سید عبداللطیف (ولادت : ۱۸۹۱ء ، وفات : ۱۹۷۱ء) کو مل ہوا جنہوں نے ۱۹۲۵ء میں کنگس کالج ، انگلستان کے شعبہٴ یزی سے ”اردو ادب پر انگریزی ادب کے اثرات“ کے موضوع پر کام کی تکمیل کی اور پی ایچ۔ ڈی کی سند پائی۔^۲

غیر منقسم ہند میں اردو میں پی ایچ۔ ڈی کی پہلی ڈگری اب سے ۱۹۰۱ء میں پہلے ۱۹۳۱ء میں کلکتہ یونیورسٹی سے دی گئی۔ یہ ز ڈاکٹر موہن سنگھ دیوالہ (ولادت : مارچ ۱۸۹۹ء) کو حاصل

۱۔ ڈاکٹر گیان چند کا یہ کہنا درست نہیں کہ : ”اردو کے پہلے نر مرحوم محی الدین قادری زور تھے۔“

(الف) آج کل ، دہلی ، اگست ۱۹۶۷ء ص ۲۷۔

(ب) تجزیے ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دہلی ، ۱۹۷۳ء ص ۴۵

۲۔ حسن الدین احمد ، انجمن ، ولا اکیڈمی ، حیدر آباد دکن ،

۱۹۸۵ء ص ۸۵۔

اقبالیات کا مطالعہ

پروفیسر سید ولار عظیم (مرحوم)

مرتبہ

ڈاکٹر سید معین الرحمن

زیر نظر کتاب اقبال کے فکر و فن اور بعض صورتوں میں اقبال کی شخصیت کے متعلق ایسے مضامین کا مجموعہ ہے جو معاصرینِ اقبال نے اُن کی زندگی میں لکھے۔ ان مضامین میں سے اکثر اقبال کے مطالعے میں آئے اور ان میں بعض کے متعلق انہوں نے اپنے خیالات بھی ظاہر کیے، کبھی تحسین و تشکر کی صورت میں اور کبھی تردید و توضیح کے انداز میں۔ اقبال نے دوسروں کی کہی ہوئی باتوں کی تردید اور توضیح میں جو مضامین اور خطوط لکھے، وہ ان کے فکر و فن کے طالب علم کے لیے ایک بیش بہا خزانے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

بحیثیتِ مجموعی اس مجموعے کے مضامین کے مطالعے سے سب تنقیدی رویے سامنے آتے ہیں، جو اقبال کے معاصرین نے فکرِ اقبال اور شعرِ اقبال کے متعلق اختیار کیے تھے اور جن کی بنا پر ایک خاص طرح کی تنقید وجود میں آئی تھی۔

صفحات : ۴۳ + ۳۶۴ - قیمت : ۴۹ روپے

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میلوڈ روڈ، لاہور

موضوع اور میدان اب بھی ایسے ہیں جو کسی آبلہ پا گوجاں کا ہی کی دعوت دیتے ہیں۔

ایک۔ اقبال کے سوانح اور وقائع زندگی کی تعیین و تلاش اور دوسرے، اقبال کے نثری سرمائے کی قدر و قیمت کا تعیین۔ غالب کو انتقال کے کوئی تیس برس بعد حالی مہسر آئے جنہوں نے شاعر غالب کو ”محض شاعر“ سے بڑھ کر ایک بڑے شخص اور نثر نگار کے طور پر بھی دریافت اور متعارف کیا۔ صد سالہ جشن ولادت اقبال کے موقع پر، اقبال کو ہم سب سے رخصت ہونے کوئی چالیس برس گزر چکے ان کی بلند اور غالب شخصیت، ہنوز اپنے بھرپور اور یادگار تجزیے کے لیے کسی حالی کی منتظر ہے۔

چمن میں خوش نواہاں چمن کی آزمائش ہے !

[اقبال عالمی کانگریس منعقدہ لاہور ۲-۹ دسمبر ۱۹۷۷ء کے لیے لکھا گیا]

اپنی نگرانی میں ایسا ٹس (فارسی) کی سند کے لیے علامہ اقبال کے بارے میں لکھوائے ہوئے پانچ چھ رسالے (مقالے) دکھائے تھے۔ افسوس کہ ان مقالات (رسائل) کے کتابیاتی گوائف اب ان کے پاس موجود اور محفوظ نہیں۔ منشی فاضل (فارسی) کے لیے لکھے گئے دو مقالے بھی پنجاب یونیورسٹی لائبریری کی زینت ہیں۔ اب یہ امتحان پنجاب یونیورسٹی کے دائرہ کار سے خارج ہے۔ یہ مقالات مولانا عبدالمجید سالک اور جناب آقا پیدار بخت کی رہبری اور نگرانی میں تیار ہوئے۔

ایم۔ اے (سیاسیات) کی ڈگری کے لیے اقبال سے متعلق پنجاب یونیورسٹی میں سات مقالے لکھے گئے۔ یہ سب انگریزی میں ہیں اور ایک استثنیٰ کے علاوہ سب کے سب طلباء کے حسن رقم کا نتیجہ ہیں اور بیشتر جناب شوکت علی کے زیر نگرانی مکمل ہوئے ہیں۔ ایم۔ اے اسلامیات کے لیے پانچ مقالے لکھے گئے ان میں سے تین طالبات کی محنت کا حاصل ہیں۔

اقبال پر ادارہ تعلیم و تحقیق و Institute of Education and Research، پنجاب یونیورسٹی کے سات مقالوں میں تین طالبات نے لکھے ہیں، بقیہ چار مقالے نو طلباء کی مشترکہ کاوش کا نتیجہ ہیں۔ ایم۔ اے (معاشیات)، ایم۔ اے (تاریخ) اور لائبریری سائنس میں ہوسٹ گریجویٹ ڈگری کے لیے بھی ایک ایک مقالہ لکھا گیا ہے۔ اول الذکر دو مقالات بالترتیب رفعت یعقوب اور سرینہ طاہرہ نے پنجاب یونیورسٹی کے لیے تحریر کیے اور موخر الذکر مقالہ کراچی یونیورسٹی شعبہ لائبریری سائنس کے طالب علم محمد اسلم نے ترتیب دیا ہے۔

۱۹۷۷ء تک مختلف یونیورسٹیوں میں بی ایچ ڈی، ڈی لٹ یا ایم۔ اے کے لکھے گئے یا لکھے جانے والے ڈیڑھ سو کے قریب تحقیقی اور تنقیدی مقالات اور ان کے موضوعات پر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کے ہمہ جہتی تنوع کو دیکھ کر ایک خوشگوار طمانیت کا احساس ہوتا ہے۔ اقبال کے فلسفے، ان کے مذہبی عقائد اور سیاسی شعور، ان کے افکار و تصورات اور ان کے مآخذ، ان کے ذہنی ارتقا اور ان کے فکری سرچشموں، ان کے فن شعر، شعری و نثری تصنیفات، ان کی اردو اور فارسی شاعری اور اس کے اثرات مابعد پر بعض صورتوں میں اچھا اور قابل توجہ کام ہوا ہے ہاں ہمہ منجملہ مباحث دیگر، اقبالیات کے دو

چھلا مقابلہ براہِ روایت اقبال سے متعلق نہیں ، اس کے حوالہ ۱۳۳ صفحہ (۱۳۳-۱۳۴) علامہ اقبال کے بارے میں ہیں۔ دوسرا مقالہ الگ الگ ”تاریخی شخصیتوں“ کے شرح احوال کا مجموعہ ہے۔ ان تاریخی شخصیتوں کا کلام اقبال میں کہاں کہاں حوالہ آیا ہے یا ان تاریخی شخصیتوں کا اقبال کے نظامِ فکر سے کیا تعلق ہے ؟ اس کی طرف اشارے سے کام کی اہمیت اور افادیت بڑھ جاتی ۔

۴

۱۳۳ مقالات میں سے ۶۹ ایم ۔ اے (اُردو) کے امتحان کے لیے لکھے گئے ، بقیہ ۶۴ میں سے ۲۰ مقالے ایم ۔ اے (فلسفہ) کی سند کے لیے مرتب ہوئے۔ مقالہ نگاروں میں سے ایک خاتون کا تعلق مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے اور ایک کا کراچی یونیورسٹی سے ہے۔ باقی سب مقالے پنجاب یونیورسٹی کے لیے تحریر کیے گئے۔ یونیورسٹی کے لیے دو مقالے شعبہ فلسفہ ، گورنمنٹ کالج ، لاہور کی وساطت سے پیش ہوئے۔ ان میں مقالوں میں سے صرف پانچ اُردو میں لکھے گئے ہیں ، بقیہ پندرہ انگریزی میں ہیں ۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق ، جناب نعیم احمد اور عبدالخالق صاحب نے کام کرائے میں زیادہ انہماک اور اشتیاق دکھایا ۔

ایم ۔ اے (فارسی) کے لیے اقبال کے بارے میں لکھے گئے آٹھ مقالے میرے علم میں آئے :

۱۔ پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ۴ مقالات (۳ طالبات ، ایک طالب علم)

۲۔ کراچی یونیورسٹی ، کراچی ۴ مقالات (۳ طلباء ، ایک طالبہ)

پنجاب یونیورسٹی (شعبہ فارسی) میں اقبال پر جو تحقیقی اور تنقیدی کام ہوا اس کی نگرانی کا تین چوتھائی بوجھ تنہا ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ نے اٹھایا ۔

ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ نے ایک ملاقات میں مجھ سے بیان کیا کہ ۱۹۶۷ء کے قیام ایران کے زمانے میں مشہد یونیورسٹی کے ڈاکٹر رجائی نے انہیں

1. "Iqbal's Concept of God" by : Jamila Khatoon.

2. "Concept of Perfect man in Iqbal" by : Hasina Sheikh

۶۔ جموں و کشمیر یونیورسٹی ، ایک مقالہ (شخص النساء) سری نگر :

۷۔ وکرم یونیورسٹی ، اجین ایک مقالہ (نشاط زرین) (شعبہ اردو ، مادہ کالج)

سب سے زیادہ یعنی ۵۳ مقالات شعبہ اردو ، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور کے لیے تیار ہوئے ان میں سے دو طالبات (سودہ فرزادہ ٹاپید گیلانی اور میمونہ روحی) نے شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، فیصل آباد (لائل پور) کے توسط سے اپنے مقالات پر پنجاب یونیورسٹی ، لاہور سے ایم ۔ اے (اردو) کی سند فضیلت حاصل کی ۔ پنجاب یونیورسٹی سے ملحق ، گورنمنٹ کالج ، فیصل آباد ، صوبہ پنجاب کا (جس میں تین آرٹس یونیورسٹیاں واقع ہیں) سب سے بڑا اور پرانا سرکاری کالج ہے جہاں ایم ۔ اے (اردو) کی سطح پر تدریس کا انتظام اور اہتمام ہے ۔

شعبہ اردو ، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور سے وابستہ آٹھ اساتذہ نے یہ تفصیل ذیل اقبال پر تحقیقی و تنقیدی کام کی رہنمائی کی :

- ۱۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ۱۷ مقالات (طالبات ۱۱ ، طلباء ۶)
- ۲۔ پروفیسر سید وقار عظیم ۱۶ مقالات (طالبات ۱۲ ، طلباء ۴)
- ۳۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ۶ مقالات (طالبات ۴ ، طلباء ۲)
- ۴۔ ڈاکٹر وحید قریشی ۵ مقالات (طالبات ۴ ، ایک طالب علم)
- ۵۔ ڈاکٹر عبید اللہ خان ۲ مقالات (دونوں طالبات)
- ۶۔ ڈاکٹر ناظر حسن زیدی ۲ مقالات (دونوں طالبات)
- ۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ ۲ مقالات (دونوں طالبات)
- ۸۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایک مقالہ (بچہ فرمان)

پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے ان اکاون مقالات میں سے دو انہی صفحات کے اعتبار سے نمایاں طور پر سرکشیدہ ہیں :

- ۱۔ اردو مکتوب نگاری ، غالب سے اقبال تک گیتی آراء ، صفحات : ۶۹۱
- ۲۔ کلام اقبال میں تاریخی شخصیتیں رحمانہ لکھنوی دارا ، صفحات : ۶۵۳

”اختصار“ کے اعتبار سے۔ دونوں کا تعلق پنجاب یونیورسٹی سے ہے۔ ایم۔ اے (فارسی) کے لیے الور سلطانہ کا مقالہ ”اقبال کی فنی تراکیب“ ۷۹۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس سے قطع نظر کہ ”فنی“ سے کیا مراد ہے ؟ اقبال کی فارسی شعری تراکیب کا یہ قیمتی اشاریہ بڑی محنت اور کاوش کے بعد ۱۹۷۲ء میں سید وزیر الحسن عابدی کی زیر نگرانی مرتب ہوا۔ اس کے برعکس ”تخلیق پاکستان میں اقبال کا حصہ“ کے موضوع پر ایم۔ اے (سیاسیات) کا ایک مقالہ صرف ۳۴ (فل اسکیپ سائز) صفحات پر مبنی ہے جسے فخر النساء نے ۱۹۵۸ء میں جناب شوکت علی کی رہنمائی میں انگریزی میں لکھا۔

اقبال پر ایم۔ اے کے ان مقالات میں سے جہاں بیشتر سرسری ہیں اور محض سر کا بوجھ ہلکا کرنے کی غرض سے لکھے گئے ہیں، وہاں بعض مقالے ایسے بھی ہیں جنہیں پروفیسر سید وقار عظیم کے بقول بڑی آسانی سے ہی ایچ۔ ڈی کے مقالوں کے مقابلے میں رکھا جا سکتا ہے۔

۳

اقبال پر یونیورسٹی کے مختلف امتحانات کے ۱۲۳ مقالات میں سے ۶۹ ایم۔ اے (اُردو) کے لیے لکھے گئے اور ان پر ۲۵ تفصیل ذیل پر عظیم پاک و ہند کی سات یونیورسٹیوں نے اسناد عطا کیں :

- ۱۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۵۳ مقالات (۴۰ طالبات، ۱۳ طلباء)
- ۲۔ سندھ یونیورسٹی، حیدرآباد ۸ مقالات (۳ طالبات، ۵ طلباء)
- ۳۔ بھوپال یونیورسٹی، بھوپال تین مقالے (دو طلباء ایک طالبہ) (شعبہ اُردو، شعبہ کالج)
- ۴۔ جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن دو مقالے (حبیب النساء بیگم، غلام عمر خاں)
- ۵۔ کراچی یونیورسٹی، کراچی ایک مقالہ (سیدہ شیریں پروین)

۱۔ اورینٹل کالج میگزین، لاہور جلد ۵، عدد ۱-۳، ۱۹۷۴ء

پر لکھے گئے مقالات کی تعداد ۱۶ تھی۔ وقار عظیم صاحب کے حین حیات (۱۹۷۶ء) پر عظیم پاک و ہند کی کسی بھی یونیورسٹی کے کسی بھی استاد نے اقبال پر وقار عظیم صاحب سے زیادہ تحقیقی اور تنقیدی کام نہیں کرایا، ولادت اقبال کے صد سالہ جشن (۱۹۷۷ء) کی زمانی حد تک صورت یہ ہے:

۱۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (پنجاب یونیورسٹی): ۱۷ مقالات

۲۔ پروفیسر سید وقار عظیم مرحوم: ۱۶ مقالات

۳۔ پروفیسر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان (سندھ یونیورسٹی): ۸ مقالات

۱۹۷۲ء کے لسانی فسادات میں سندھ یونیورسٹی (حیدر آباد) کے شعبہ اردو کی سیمینار لائبریری تباہ کر دی گئی اور مختلف علمی و ادبی موضوعات پر ایم۔ اے کے گئی سو قلمی مقالے نذر آتش ہو گئے۔ اس کا قوی امکان ہے کہ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان صاحب یا سندھ یونیورسٹی شعبہ اردو کے دوسرے اساتذہ کی لکرائی میں آٹھ سے زیادہ متعلمین نے اقبال پر تحقیقی اور تنقیدی کام کیا ہو۔

پنجاب یونیورسٹی کے جن دوسرے اساتذہ نے اقبال پر تحقیقی اور تنقیدی کام کی روایت کو مستحکم بنانے میں نسبتاً زیادہ دل چسپی لی اور خود تحقیقی کام کی ذمہ داری سنبھالی ان کے اسماء یہ ہیں:

۱۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق (شعبہ فلسفہ): ۷ مقالات

۲۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار (شعبہ اردو): ۶ مقالات

۳۔ جناب نعیم احمد (شعبہ فلسفہ): ۵ مقالات

۴۔ ڈاکٹر وحید قریشی (شعبہ اردو): ۵ مقالات

۵۔ جناب عبدالغالی (شعبہ فلسفہ): ۴ مقالات

۶۔ جناب شوکت علی (شعبہ سیاسیات): ۴ مقالات

پروفیسر خواجہ غلام صادق کی لکرائی میں ایم۔ اے کے سات مقالات سے قطع نظر، فلسفے میں اقبال پر بی ایچ۔ ڈی کی ایک سند بھی تفویض ہوئی۔

ایم۔ اے کے لکھے گئے ان مقالات میں سے دو اپنے ”حجم“ کی بنا پر نمایاں قرار دیے جاسکتے ہیں، ایک ”طوالت“ کے لحاظ سے اور دوسرا

۱۲۔ منشی لاضیل دو مقالات ، دو طلباء کے

ان ۱۲۳ مقالات میں سے ۱۱۳ ، پاکستان کی تین یونیورسٹیوں میں لکھے گئے :

۱۔ پنجاب یونیورسٹی ، لاہور : ۹۸ مقالات

۲۔ سندھ یونیورسٹی ، حیدر آباد : ۸ مقالات

۳۔ کراچی یونیورسٹی ، کراچی : ۷ مقالات

ایک مقالے پر امریکن یونیورسٹی آف بیروت ، لبنان سے اور ایک پر قاہرہ یونیورسٹی ، مصر سے ڈگری ملی ۔ بیروت یونیورسٹی والا مقالہ انگریزی میں ہے اور قاہرہ یونیورسٹی کے لیے لکھا جانے والا مقالہ عربی میں ہے اور یہ دونوں مقالے لاہور میں چھپ چکے ہیں ، باقی آٹھ مقالے ہندوستان کی ان پانچ یونیورسٹیوں میں پیش کیے گئے :

۱۔ بھوپال یونیورسٹی بھوپال (تین مقالات)

۲۔ جامعہ عثمانیہ ، حیدر آباد دکن (دو مقالات)

۳۔ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ (ایک مقالہ)

۴۔ جموں و کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر (ایک مقالہ)

۵۔ وکرم یونیورسٹی ، اجین (ایک مقالہ)

ان آٹھ مقالات میں سے پانچ طالبات نے تحریر کیے ہیں ، چار اردو اور ایک شعبہ فلسفہ کے لیے انگریزی میں۔ طلباء کے تینوں مقالے اردو میں ہیں ، ابھی کوئی زبور طبع سے آراستہ نہیں ہوا ۔

پاکستان میں لکھے گئے ۱۱۳ مقالات میں سے ۶۸ ، طالبات کے زور قلم کا نتیجہ ہیں اور ۵۵ مقالے ۴۹ طلباء کی مشترکہ مساعی کا حاصل ہیں۔ مجموعی طور پر ۸۹ مقالات اردو میں لکھے گئے ہیں اور ۲۴ انگریزی میں۔ ان ۴۴ میں سے ۱۱ ، طالبات کے تحریر کردہ ہیں ۔

یونیورسٹی ڈگری کے لیے لکھے گئے ان مقالات کی نگرانی کا فرض بھی ثقہ اور معتبر اہل علم کے سپرد رہا ہے ۔ ستمبر ۱۹۷۰ء میں پروفیسر شہد وقار عظیم ، شعبہ اردو پنجاب یونیورسٹی ایڈوکیٹل کالج ، لاہور سے اکیس برس کی منصبی وابستگی کے بعد سبکدوش ہوئے تو ان کی نگرانی میں اقبال

۱۔ ہارورڈ یونیورسٹی

بہار یونیورسٹی (مظربور) میں تین اور مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں دو اصحاب اقبال پر تحقیقی کام میں مصروف ہیں، باقی چاسعات سے ایک ایک ریسرچ اسکالر وابستہ ہے۔

۲

علامہ اقبال پر ڈاکٹریٹ کی سطح کے تحقیقی و تنقیدی کام سے قطع نظر، یونیورسٹی کے بعض دوسری ڈگریوں کی جزوی تکمیل کے سلسلے میں میری تلاش اور تحقیق کے مطابق پہلے تیس ہیئتیں دسوں میں دنیا کی دس یونیورسٹیوں میں اقبال پر ۱۲۳ مقالات مرتب ہوئے۔ یہ مقالات جن بارہ مختلف ڈگریوں کے حصول کے لیے لکھے گئے، ان کی تفصیل یہ ہے :

- ۱۔ ایم۔ اے (اُردو) ۶۹ مقالات (طلباء ۲۲، طالبات ۷۷)
- ۲۔ ایم۔ اے (فلسفہ) ۲۰ مقالات (طلباء ۷، طالبات ۱۳)
- ۳۔ ایم۔ اے (فارسی) ۸ مقالات (طلباء ۷، طالبات ۱)
- ۴۔ ایم۔ اے (سیاسیات) ۷ مقالات (طلباء ۶، ایک طالبہ)
- ۵۔ ایم۔ اے (اسلامیات) ۵ مقالات (طلباء ۲، طالبات ۳)
- ۶۔ ایم۔ ایل (ایجوکیشن) ۷ مقالات (۷ مقالے ۹ طلباء کی مشترکہ مصاحف، ۳ مقالے ۳ طالبات کے)
- ۷۔ ایم۔ اے (ایجوکیشن) ایک مقالہ (مقالہ نگار: میاں محمد طفیل)
- ۸۔ ایم۔ اے (معاشیات) ایک مقالہ (مقالہ نگار: رفعت یعقوب)
- ۹۔ ایم۔ اے (تاریخ) ایک مقالہ (مقالہ نگار: نسرتین طاہرہ)
- ۱۰۔ ایم۔ اے (عربی) ایک مقالہ (مقالہ نگار: سمیر عبدالحمد ابراہیم)
- ۱۱۔ ایم۔ اے (لائبریری سائنس) ایک مقالہ (مقالہ نگار: محمد اسلم)

۱۔ ڈاکٹر این میری شمل کی زیر نگرانی: اہلسیات اور اقبال کے تصور اہلس کا پس منظر

اقبال—آج بھی مغرب اور مشرق کی متعدد یولیورسٹیوں میں تحقیق کا موضوع ہیں۔ اقبال کی ولادت کے صد سالہ جشن ۱۹۷۷ء کی زمانی حد تک میرے علم و یقین کے مطابق بڑے عظیم پاک و ہند اور دیار مغرب کی کم و بیش درج ذیل یولیورسٹیوں میں اقبال پر ہی ایچ۔ ڈی کی سطح کا تحقیقی اور تنقیدی کام زیر تکمیل ہے :

- ۱۔ بہار یولیورسٹی ، مظفر پور ، بہار
- ۲۔ مسلم یولیورسٹی ، علی گڑھ
- ۳۔ دہلی یولیورسٹی ، دہلی
- ۴۔ بھوپال یولیورسٹی ، بھوپال
- ۵۔ جبل پور یولیورسٹی ، جبل پور
- ۶۔ جموں و کشمیر یولیورسٹی ، سرینگر
- ۷۔ سندھ یولیورسٹی ، حیدر آباد ، جامشورو
- ۸۔ پنجاب یولیورسٹی ، لاہور

- ۱۔ (الف) عبدالحی عادل : ”اقبال کا سیاسی شعور“
- (ب) محمد خان نسیم : ”اقبال کے بعد اردو نظم“
- (ج) منظور عالم نعمانی : ”اقبال کی غزل گوئی“
- ۲۔ (الف) بیگم حامدہ مسعود : ”اردو میں نظریہ شاعری—ولی سے اقبال تک“
- (ب) قاضی عبید الرحمن ہاشمی : ”اقبال کا فن“
- ۳۔ شہناز اختر : ”اقبال کے فکر و فن کے سماجی اور ثقافتی رشتے“
- ۴۔ محمد ایوب : ”اقبال اور اردو غزل“
- ۵۔ قمر جہاں : ”اقبال پر قرآن کا اثر“
- ۶۔ تارا چرن رستوگی : ”اقبال پر مغربی اثرات“
- ۷۔ رفعت علی خان : ”اقبال کا ذہنی ارتقاء“
- ۸۔ رفیع الدین ہاشمی : ”تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ“

ان تحقیقی مقالات میں سے بیشتر چھپ چکے ہیں۔ بعض یہ تمام وکال اور کچھ جزواً۔ پی ایچ۔ ڈی کے ان ۲۱ مقالات میں سے تین، خواتین کی تحقیق و تلاش اور محنت و ریاضت کا ثمر ہیں۔ یہ سب مقالے اپنے اپنے مضمون اور میدان کے معتبر اور ممتاز معلمین اور محققین کی رہنمائی میں لکھے گئے۔ ان عالموں کے اسما کام کے معیاری ہونے کی بدیہی ضمانت ہیں۔^۱ ان اکیس مقالات کے علاوہ جو براہ راست اقبال اور ان کے فکر و فن پر لکھے گئے، جنوبی کیلیفورنیا یونیورسٹی، سیکگل یونیورسٹی، کولمبیا یونیورسٹی، جنوبی الی نوائس یونیورسٹی اور سیراکیوس یونیورسٹی (ایوبارک) سے پانچ ایسے تحقیقی مقالات پر پی ایچ۔ ڈی کی اسناد تفویض کی گئی ہیں جو براہ راست اقبال پر نہیں لیکن جن کا بیشتر حصہ اقبال اور ان کے افکار و تصورات سے بحث کرتا ہے۔^۲ پی ایچ۔ ڈی سے بڑھ کر اقبال پر ڈی لٹ کی ڈگری کے لیے لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبہ فارسی کی ڈاکٹر آصفہ زمانی، تحقیقی کام میں مصروف ہیں، ان کا موضوع ہے:

“Dr. Sir Muhammad Iqbal and his Persian Poetry—A Critical Survey.”

یہ کام ڈاکٹر آصفہ زمانی کے حسب خواہ مکمل ہو گیا تو اقبال پر ڈی۔ لٹ کی سند فضیلت حاصل کرنے والی سب سے پہلی اسکالر ہونے کا اعزاز اور امتیاز ان کا مقدر ہو گا۔

۱۔ مثلاً (i) اردو: بابائے اردو ڈاکٹر مولوی عبدالحق، پروفیسر

رشید احمد صدیقی۔

(ii) فلسفہ: پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف، ڈاکٹر سید ظفر

الحسن، پروفیسر خواجہ غلام صادق، ڈاکٹر سی۔

اے۔ قادر۔

(iii) فارسی: ڈاکٹر حسین خطیبی۔

(iv) سیاسیات: ڈاکٹر منیر الدین چغتائی۔

۲۔ تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور

تنقیدی مطالعہ، از: ڈاکٹر سید معین الرحمن مطبوعہ: اقبال اکادمی

پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۴۵۶-۴۵۹

- ۵۔ عین الشمس یونیورسٹی ، قاہرہ شعبہٴ عربی میں ایک ڈگری^۱
- ۶۔ کراچی یونیورسٹی ، کراچی شعبہٴ اردو میں ایک ڈگری^۲
- ۷۔ الہ آباد یونیورسٹی ، الہ آباد شعبہٴ اردو میں ایک ڈگری^۳
- ۸۔ گورکھپور یونیورسٹی ، گورکھپور شعبہٴ اردو میں ایک ڈگری^۴
- ۹۔ چارلز یونیورسٹی پراگ ،
چیکو سلواکیہ شعبہٴ اردو میں ایک ڈگری^۵
- ۱۰۔ ہار یونیورسٹی ، مظفرپور بہار شعبہٴ اردو میں ایک ڈگری^۶
- ۱۱۔ جامعہ عثمانیہ ، حیدر آباد دکن شعبہٴ اردو میں ایک ڈگری^۷
- ۱۲۔ پیرس یونیورسٹی ، فرانس شعبہٴ فلسفہٴ میں ایک ڈگری^۸
- ۱۳۔ مار برگ یونیورسٹی ، جرمنی شعبہٴ دینیات میں ایک ڈگری^۹
- ۱۴۔ کلیر ماؤنٹ یونیورسٹی ، امریکہ شعبہٴ فلسفہٴ میں ایک ڈگری^{۱۰}
- ۱۵۔ شکاگو یونیورسٹی ، امریکہ شعبہٴ دینیات میں ایک ڈگری^{۱۱}

- ۱۔ ”رسالۃ الخلود“ (جاوید نامہ ، ترجمہ مع تشریح و تعلیقات)
از : ڈاکٹر محمد السعید جمال الدین ، قاہرہ
- ۲۔ ”اسلامی تصوف اور اقبال“ از : ڈاکٹر ابو سعید نور الدین
- ۳۔ ”اقبال کا فلسفہٴ خودی اور اس کا مآخذ و مقصد“ از : ڈاکٹر
آصف جاہ کاروانی
- ۴۔ ”اقبالیات کا تنقیدی جائزہ“ از : ڈاکٹر عبدالحق
- ۵۔ ”Life and Works of Iqbal“ از : ڈاکٹر جان ماریک
- ۶۔ ”فوق البشر کا تصور اور اقبال کا مرد مومن“ از : ڈاکٹر حاتم مہر
- ۷۔ ”اقبال کا تصور انسان کامل“ از : ڈاکٹر غلام عمر خان
- ۸۔ ”محمد اقبال — فلسفی شاعر“ از : ڈاکٹر مسعود حسین
- ۹۔ ”اقبال کے مذہبی افکار“ از : ڈاکٹر محمد انور علی
10. The Concept of Personhood in the Thought of Martin Buber : Disetz Sazubi & Muhammad Iqbal“ by : Dr. Natividad Gatbon-ton Barrauda.
11. “The Contribution of Sir Muhammad Iqbal to Modern Islamic Thought.” by : Dr. H. J. Singh.

لکھے گئے۔ ان میں سے دس انگریزی زبان میں ہیں، چھ اردو میں، ایک چیک زبان میں، ایک جرمنی، ایک فرینچ، ایک عربی اور ایک فارسی زبان میں۔ ایک مقالے پر جو انگریزی میں ہے اور شعبہ علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور کے لیے لکھا گیا، ابھی ڈگری تفویض نہیں ہوئی۔^۱ بقیہ بیس مقالات پر دلہا کی ان پندرہ یونیورسٹیوں سے پی ایچ۔ ڈی کی اسناد عطا ہوئی:

۱۔ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ چار ڈگریاں: تین شعبہ فلسفہ^۲ میں ایک اردو میں^۳۔

۲۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور تین ڈگریاں: دو شعبہ فلسفہ^۴ میں ایک سیاسیات میں^۵۔

۳۔ ڈربم یونیورسٹی، انگلستان شعبہ فلسفہ میں ایک ڈگری^۶۔

۴۔ تہران یونیورسٹی تہران شعبہ فارسی میں ایک ڈگری^۷۔

۱۔ "Iqbal's Concept of Religion" از: پروفیسر افتخار احمد

چشتی (فیصل آباد)۔

2. (a) The Metaphysics of Iqbal by: Dr. Ishrat Hasan Enver.

(b) The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal: Dr. Jamila Khatoon.

(c) Sri Aurobindo and Iqbal: Dr. M. Ruffiq.

۳۔ "مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال" از: ڈاکٹر اکبر حسین قریشی

4. (a) Iqbal's Philosophy of knowledge: Dr. Muhammad Maruf.

(b) The Impact of Rumi upon the Religious Thought of Iqbal: Dr. M. Nazeer.

5. The Political Philosophy of Iqbal: Dr. Parveen Feroze Hasan.

6. An Analysis of the Philosophical Ideas and Works of Iqbal: Dr. Riffat Hasan

۷۔ "شرح حال و آثار و سبک اشعار و افکار اقبال" از: دکتر سید

محمد اکرم شاہ

یونیورسٹیوں میں مطالعہٴ اقبال

(صد سالہ جشن ولادت ۱۹۷۷ء تک)

سید معین الرحمن

۱

علامہ اقبال ہمارے شعر و ادب کی اُن خوش قسمت استثنیات میں سے ہیں جو اپنی زندگی ہی میں اہل علم کی توجہ کا مرکز بن جاتے ہیں۔ گزراں وقت کے ساتھ ساتھ اُن کی محبوبیت اور مرکزیت بڑھتی ہی جا رہی ہے۔ ہماری جامعات کا وہ بالخصوص بہت محبوب اور مرغوب موضوع ہیں اور رہے ہیں اور یہ صرف ہماری پاکستانی یونیورسٹیوں ہی کی بات نہیں، اقبال کا مطالعہ مشرق اور مغرب کی متعدد یونیورسٹیوں میں ہوا ہے اور یہ تحقیقی و تنقیدی مطالعہ صرف اُردو ہی میں نہیں دنیا کی متعدد زبانوں میں ہوا ہے۔ اقبال پر ہی ایچ ڈی کا سب سے پہلا کام اقبال کے انتقال کے پانچ برس بعد ۱۹۴۳ء میں سامنے آیا۔^۱

۱۹۴۳ء سے ۱۹۷۷ء تک کے بیستیس برسوں میں میرے علم و نظر کی حد تک اقبال پر سات مختلف زبانوں میں ہی ایچ ڈی کے لیے اکیس مقالے

۱۔ "The Metaphysics of Iqbal" از : ڈاکٹر عشرت حسن النور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۱۹۴۳ء لکراں کار : ڈاکٹر سید ظفر الحسن (علیگ) ۱۹۴۴ء میں یہ مقالہ لاہور سے شائع ہوا (ص ۹۱)۔ جشن ولادت (۱۹۷۷ء) کے موقع پر اس مقالے کا اُردو ترجمہ "اقبال کی ما بعد الطبیعات" کے عنوان سے شائع ہوا۔ (ص ۹۹، مطبوعہ اقبال اکادمی، لاہور) یہ ترجمہ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی کی مساعی جملہ کا نتیجہ ہے۔

علامہ اقبال کے پیغام و انکار کو ترک بھائیوں تک پہنچا سکیں۔ اسی سال دسمبر میں مولانا رومی کی برسی کے موقع پر ایک بار پھر ڈاکٹر جاوید اقبال کو مدعو کیا گیا۔ اس موقع پر مولانا رومی کے شہر قولیہ میں ان کی تقاریر کا ترجمہ ترکی زبان میں پیش کرنا میرے ذمہ تھا۔ جس وقت ڈاکٹر جاوید اقبال نے مولانا رومی سے عقیدت کی وجہ سے یہ کہا کہ قولیہ کی خاک بھی میرے لیے سرمے سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور جب میں نے یہ ہی الفاظ ترکی زبان میں ادا کیے تو سامعین بے حد جذباتی ہو گئے اور کئی لوگوں کی آنکھوں میں آنسو تیر رہے تھے۔ جاوید اقبال اس کے چشم دید گواہ ہیں کہ قولیہ کا بچہ بچہ حکیم الامت علامہ اقبال کے نام سے واقف ہے اور وہاں پہنچنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم پاکستان کے کسی شہر میں ہیں۔

گو علامہ اقبال کبھی ترکی یا قولیہ تشریف نہ لائے تھے تاہم قولیہ پہنچنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ”پیر رومی“ اور ”مرید ہندی“ ایک دوسرے سے آشنا تھے اور لوگ بھی ایسا تاثر دیتے ہیں گویا کہ مولانا رومی کی طرح علامہ اقبال بھی ان کا قومی شاعر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا رومی کے مزار کے قریب علامہ اقبال کی ایک یادگار تعمیر کی گئی ہے۔ یہ یادگار پیر مرید کے وصال کا زندہ جاوید مجسمہ ہے اور یہ یاد دلاتا ہے کہ ”عصر حاضر کے مولانا“ یعنی علامہ اقبال اپنے مرشد حضرت مولانا جلال الدین رومی کی خدمت میں عقیدت کے پھول بچھاور کر رہے ہیں۔

ہے۔ میرا ذاق مشاہدہ ہے کہ دورِ جدید کے ترک دانشور علامہ اقبالؒ کے کلام اور افکار سے بے حد متاثر ہیں۔

۱۹۷۳ء میں مولانا جلال الدین رومی کی سات سو سالہ ہجرت کے موقع پر قولیہ میں بین الاقوامی سیمینار منعقد کیا گیا تھا۔ اس موقع پر پاکستان سے ڈاکٹر نبی بخش بلوچ سابقہ وائس چانسلر اسلامیہ یونیورسٹی اسلام آباد کو مدعو کیا گیا تھا۔ شریف الحسن مرحوم جو اس زمانے میں سیٹھو میں ڈپٹی سیکرٹری جنرل کے عہدہ پر فائز تھے اور میں بھی، اس کے علاوہ ہماری جانی پہچانی شخصیت اور اقبال کی پرستار پروفیسر اینی میری شمل بھی اس سیمینار میں مدعو تھیں۔ اس موقع پر مختلف مقررین نے اپنے عالمانہ مقالوں میں مولانا رومی کے ساتھ ساتھ ”عصر حاضر کے رومی“ کو بھی زبردست خراج عقیدت پیش کیا۔

۱۹۷۷ء میں علامہ اقبالؒ کے صد سالہ یوم ولادت کے موقع پر پاکستان میں ایک بین الاقوامی کانگریس کا اہتمام کیا گیا تھا۔ اس موقع پر ترکی سے سات دانشور اور اقبالؒ کے پرستار مدعو کئے گئے جن میں ڈاکٹر لطیف دوغان (Dr. Lutfi Dogan) جو اس وقت بلند ایجوت (Bulent Ecevit) کی حکومت میں وزیر مذہبی امور تھے، پروفیسر ڈاکٹر سعدی ارماک (Irmak Prof. Dr. Sadi) سابق وزیر اعظم ترکی اور اُس وقت وہ ترک پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن کے صدر بھی تھے، ہری حان آریبون (Perihan Ariburun) فواد ہیرام اوغلو (Fuat Bayramoglu) سابق سیکرٹری جنرل وزارت خارجہ ترکی نوزت یانچیں طاس (Nevzet Yalcintas) ماہر اقتصادیات اور سابق ڈائریکٹر جنرل ترکش ٹی وی اور ریڈیو اور پروفیسر ڈاکٹر عبدالقادر قرہ حان کے نام قابل ذکر ہیں۔ ترکی وفد نے اس موقع پر حکیم الامت کی حیات اور فلسفے پر روشنی ڈالی اور عالمانہ مقالات پیش کئے۔

علامہ اقبالؒ کے صد سالہ یوم ولادت کے سلسلے میں ورے ترکی میں ترک حکومت، ترک پاکستان ثقافتی جمعیتوں اور سفارتخانہ پاکستان کے اشتراک سے ایک مربوط پروگرام مرتب کیا گیا۔ علامہ اقبالؒ کے افکار کو فروغ دینے اور حکیم الامت کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے حکومت ترکی نے، مئی ۱۹۷۸ء کو جسٹس جاوید اقبالؒ کو لیکچر دینے کے لیے ترکی مدعو کیا۔ چنانچہ ڈاکٹر جاوید اقبالؒ کے لیے انقرہ، قولیہ اور استانبول میں لیکچروں کا انتظام کیا گیا تاکہ ان مقامات پر وہ

مکمل کر لیا ہے یا ابھی کچھ کام باقی ہے۔ ویسے اتنا عرض کر دوں کہ حکیم الامت کے صد سالہ یوم ولادت کے موقع پر ۱۹۷۷ء میں مادام پری خان گجو بھی پاکستان مدعو کیا گیا تھا۔

پروفیسر قارلان کے بعد ترکی کی ایک اور اہم علمی شخصیت پروفیسر ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خان (Professor Dr. Abdul Kadir Karahan) کا ذکر نہ کیا جائے تو یہ لا الصافی ہو گی۔ پروفیسر قرہ خان پچھلے پچیس سال سے ترک پاکستان کالج اربوسوی ایشن سے وابستہ ہیں۔ اور پچھلے پندرہ سال سے وہ اس اربوسوی ایشن کے صدر منتخب ہوئے آ رہے ہیں۔ ڈاکٹر قرہ خان (Dr. Karahan) متعدد بار حکومت پاکستان اور اقبال اکادمی کی دعوت پر پاکستان تشریف لا چکے ہیں اور ہمارے ملک کے علمی حلقوں میں وہ جانی پہنچانی شخصیت ہیں خاص طور پر آج کی مجلس میں کئی احباب پروفیسر قرہ خان کے شخصی دوست ہم میں موجود ہیں۔ وہ بخوبی جانتے ہیں کہ پروفیسر قرہ خان پاکستان کے عظیم دوست اور علامہ اقبال کے پرستار ہیں اور ترکی میں اقبال شناسی میں انہوں نے گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔

جمہوریہ ترکیہ کے قیام کی پچاسویں سالگرہ کے موقع پر ۱۹۷۴ء میں سینٹو کی طرف سے پروفیسر عبدالقادر قرہ خان کی تحریر کردہ ایک کتاب ”Dr. Muhammad Iqbal ve Eserlerinden Secmeler“ یعنی ”ڈاکٹر محمد اقبال اور ان کا منتخب کلام“ ترکی زبان میں شائع کی گئی۔ اس کتاب میں پہلی بار علامہ اقبال کے منتخب اردو کلام کا ترکی ترجمہ اردو متن کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اردو سے ترکی میں ترجمے کا شرف اس ناچیز کو اور کراچی یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ اسلام کے اربوسوی ایٹ پروفیسر ڈاکٹر محمد صابر کو حاصل ہے۔

مختلف ادوار میں مختلف حیثیتوں سے مجموعی طور مجھے ترکی میں گیارہ سال قیام کرنے کا موقع ملا۔ اس دوران میں مجھے علامہ اقبال کے سلسلے میں منعقد ہونے والی مجالس اور مذاکرات میں شمولیت کے مواقع ملتے رہے۔ کئی موقعوں پر میں نے ”علامہ اقبال کا پیام“ اور ”اقبال اور رومی“ کے موضوعات پر ترکی زبان میں مقالے بھی پڑھے۔ علامہ اقبال کے افکار پر میرے چند مقالے ترکی زبان میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان مجالس میں میرا ترکی کے دانشوروں اور مفکروں سے تعارف بھی ہوتا رہا

۱۹۶۳ء میں، ”زبور عجم“ (Zebur-u Acemden Secmeler) ۱۹۶۴ء میں ”رموز بے خودی“ (Esrar re Rumuz) ۱۹۶۴ء میں، ”خرب کلیم“ (Darb-i K. lim) ۱۹۶۸ء میں ”ارمغان حجاز“ (Hicax Armagani) کا ۱۹۶۸ء میں ترکی ترجمہ پیش کیا۔ ان تراجم کے علاوہ ڈاکٹر تارلان نے اقبال کے افکار و تصورات کو تشریح میں اہم مقالات و مضامین بھی پاکستان پوسٹ (Pakistan Postasi) ترکی زبان میں سفارت خانہ پاکستان کی طرف سے شائع ہونے والا ماہوار میگزین اور دیگر رسائل میں شائع کروائے۔

پروفیسر تارلان کے سلسلے میں اتنا عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ ۱۹۵۷ء میں اقبال اکادمی نے پروفیسر تارلان کو پاکستان آنے کی دعوت دی تھی اور انہوں نے یہاں اقبال پر لیکچر بھی دیئے تھے۔ پروفیسر تارلان عرصہ دراز تک ترک پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن کے اعزازی صدر کے فرائض انجام دیتے رہے ہیں اور اسی پلیٹ فارم سے انہوں نے اقبال شناسی کا اہم کام اپنے ذمہ لیا۔ ایک ایسا وقت بھی آیا کہ ترکی میں علامہ اقبال اور پروفیسر تارلان لازم و ملزوم بن گئے اور وہ اپنی زندگی کے آخری لمحات تک اقبال شناسی کا فریضہ انجام دیتے رہے۔

پروفیسر تارلان کے علاوہ اقبال کے اور بھی کچھ شیدائی اور پروانے تھے، جنہوں نے اقبال کے کلام اور افکار کو ترکی زبان کا جامہ پہنایا۔ ان میں جناب قورو جو (A.U. Kurucu) بھی شامل ہیں۔ ان کی کتاب Buyuk Islam Sairi Dr Muhammad Ikbali یعنی عظیم اسلامی شاعر ڈاکٹر محمد اقبال، انقرہ سے ۱۹۵۷ء میں چھپی۔ اس کے علاوہ اقبال کے چھ لیکچروں کے مجموعے The Reconstruction of Religious Thought in Islam کا ترکی ترجمہ جناب صوفی حری (Safi Huri) نے الہیات اسلامیہ“ ۱۹۶۴ء میں استانبول میں چھپوا کر شائع کیا۔ ہری حان آریبورن (Perihan Ariburun) جو ترکی سینیٹ کے سابق چیئرمین جنرل آریبورن (General Tekin Ariburun) کی زوجہ ہیں اور علامہ اقبال کے کلام کی پرستار، انہوں نے ۱۹۷۹ء میں علامہ اقبال کے چھ لیکچروں کا دوبارہ ترکی میں ترجمہ کرنے کا ارادہ کیا تھا اور سفارتخانہ پاکستان کی طرف سے علامہ اقبال کی کتاب The Reconstruction of Religious Thought in Islam بھی انہیں سہا کی گئی تھی۔ کہہ نہیں سکتا ہری حان نے ترجمہ

مقامات پر علامہ اقبال کی حیات ، کلام اور پیغام کو ترکوں سے متعارف کرایا ۔ اس کے علاوہ بانی پاکستان قائد اعظم محمد علی جناح اور علامہ اقبال کی یوم ولادت اور یوم وفات پر اجتماعات کے انعقاد کا باقاعدہ سلسلہ جاری کیا گیا جس میں ترکی کے دانشور ، معزز سیاستدان ، مفکرین اور علامہ اقبال کے پرستاروں کو مدعو کیا جاتا ہے ۔ اس کا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ترکی میں اقبال شناسی کو فروغ حاصل ہوا اور عوام اقبال کے کلام میں گہری دلچسپی لینے لگے اور سرعت سے علامہ اقبال کے فارسی کلام کا ترکی زبان میں ترجمہ شائع ہونے لگا ۔

سفارتی تعلقات قائم ہونے کے بعد ترک پاکستان کلچر ایسوسی ایشن کا قیام عمل میں آیا ۔ اس غیر سرکاری جمعیت نے دونوں ملکوں کے تعلقات کو فروغ دینے کے علاوہ اقبال کو ترکی میں متعارف کرانے میں بھی بڑا اہم کردار ادا کیا ہے ۔

جناب شریف الحسن مرحوم کا ترکی میں مختلف ادوار میں دس گیارہ سال قیام رہا ۔ بحیثیت پاکستان کے پریس اتاشی ، قونصل جنرل اور ڈپٹی میکرٹری جنرل سینٹو ان کی خدمات ناقابل فراموش ہیں ۔ انہوں نے اپنی زندگی کا مشن ، اقبال کے کلام و پیام کو ترکی میں متعارف کرانا بنا لیا تھا ۔ اتفاقاً ان کے قیام کے دوران میں بھی ترکی میں اولاً اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں (۱۹۶۲-۱۹۶۷) اور پھر بحیثیت ریسرچ فیلو اور بانی انہارج اردو اور مطالعات ثقافت پاکستانی (۱۹۷۲-۱۹۷۵ء) استانبول یونیورسٹی اور آخری بار بحیثیت کلچرل کونسلر (۱۹۷۷-۱۹۸۰) انقرہ میں رہا ۔ اس لیے مجھے شریف الحسن مرحوم سے اکثر و بیشتر ملاقات اور تبادلہ خیالات کا موقع ملتا رہتا تھا ۔ میں ان کی شخصیت اور اقبال سے والہانہ عقیدت سے بے حد متاثر تھا ۔ شریف الحسن نے استانبول میں پاکستان قونصلیت جنرل کو علم و ادب اور مطالعات اقبال کی دانشگاہ بنا دیا تھا ۔ اس زمانے میں ترک پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن استانبول کے صدر پروفیسر ڈاکٹر علی خداد تارلان تھے ۔ پروفیسر تارلان کو علامہ اقبال سے بے انتہا عقیدت اور والہانہ عشق تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں (۱۹۶۰-۱۹۶۸) پاکستان قونصلیت جنرل میں ہفتہ وار اجتماعات ہوا کرتے تھے اور اقبال کے کلام پر بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا ۔ یہی وہ دور ہے جس میں پروفیسر تارلان نے اقبال شناسی میں خصوصی لام پیدا کیا ۔ اور ”پیام مشرق“ (Sarktan Haber)

علامہ اقبال کا ترکی میں اولین متعارف ترکی کے قومی شاعر اور قومی ترانہ کے خالق محمد عاکف کا مہربون منت ہے۔ محمد عاکف کو جنگ آزادی کے دوران علامہ اقبال کے فارسی کلام پڑھنے کا موقع ملا اور وہ اقبال کے کلام سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انہوں نے نہ صرف ان کے اشعار کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا بلکہ اپنے ایک مقالہ میں اقبال کو ”روسی عصر“ قرار دیا۔ خلافت کے خاتمے کے بعد انا ترک سے سیاسی اختلاف کی وجہ سے محمد عاکف کو ملک چھوڑ کر مصر آنا پڑا۔ محمد عاکف نے مصر سے اپنے ایک دوست کو ۱۹۲۵ء میں ایک خط روانہ کیا جس میں انہوں نے علامہ اقبال کی دو فارسی کتب کے ہاتھ لگنے اور مطالعے کا ذکر کیا ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ”اقبال ایک عظیم شاعر ہیں اور ان کے کلام نے مجھے مدہوش کر دیا ہے۔“ مزید عرض کر دوں کہ مصر پہنچنے کے بعد محمد عاکف نے اپنی تازہ تصنیف (Safahat) ”صفحات“ علامہ اقبال اور دیگر احباب کو روانہ کی تھی۔ اس طرح اپنے دور کے دو عظیم مسلم دانشوروں کا باہمی رابطہ قائم ہو چکا تھا۔ محمد عاکف کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ مصر کے قیام کے دوران انہوں نے وہاں اقبال شناسی کا فرض بھی ادا کیا اور ڈاکٹر عبدالوہاب عزام کو اقبال کے کلام سے متعارف کرایا اور ڈاکٹر عزام کو ترغیب دی کہ اقبال کے کلام کا عربی میں ترجمہ کریں۔

اقبال اور جدید ترکی کے روابط کے سلسلے میں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ ۱۹۳۲ء میں جنگ بلقان کے ہیرو ایڈمرل رؤف پاشا، ڈاکٹر الصاری کی دعوت پر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں توسیعی خطبات دینے کے لیے فرانس سے ہندوستان تشریف لائے۔ رؤف پاشا نے چھ خطبات دیئے۔ ان خطبات کے سلسلے میں دو اجلاسوں کی صدارت اقبال نے فرمائی۔ علامہ کی خواہش پر رؤف پاشا کو لاہور میں مدعو کیا گیا۔ ۲۳ مارچ ۱۹۳۳ء کو اسٹفل (Stiffles) ہوٹل میں ان کو عظیم الشان استقبال دیا گیا۔ یہ سب اہتمام اقبال کی ترکوں سے والہانہ محبت اور عقیدت کی وجہ سے کیا گیا تھا۔

قیام پاکستان کے بعد پاکستان کے ترکیہ جمہوریہ سے سفارتی تعلقات قائم ہوئے تو پاکستان کے چلے سفیر میاں بشیر احمد نے اقبال شناسی کے سلسلے میں گراں قدر خدمات انجام دیں۔ انقرہ یونیورسٹی اور کئی دیگر

معمولی عوامی مقبولیت حاصل ہوئی تھی اور ترکوں کے حق میں مسلمانان برصغیر کے شدید جذبات تھے۔ وہ خلافت کے ادارہ اور آزاد قوم کی حیثیت سے ترکوں کے وجود کو قائم رکھنے کے لیے انگریزوں سے مطالبہ کر رہے تھے مگر علامہ اقبال انگریزوں سے اس مطالبے کے حق میں نہ تھے بلکہ یہ زور بازو اس کو حاصل کرنے کے حق میں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ تحریک ترکی میں جنگ آزادی کی تحریک کو ناکام بنانے کے لیے انگریزوں کے اشارے پر چلائی جا رہی تھی۔ اپنے ایک مکتوب بنام مولانا سید سلیمان ندوی، علامہ لکھتے ہیں :

”مدت سے یہ بات میرے دل میں کھٹک رہی تھی۔۔۔۔۔ معلوم نہیں آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے۔ واقعات صاف اور نمایاں ہیں مگر ہندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے اشارے پر لپچتے چلے جاتے ہیں“۔۔۔۔۔

اس طرز عمل کو اقبال نے اپنی ایک نظم ”دربوزہ خلافت“ میں گدائی سے مشابہت دی ہے۔ انہوں نے کہا :

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکام حق سے نہ کرے وفا
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا ؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلمان کو ہے تنگ وہ پادشائی !^۱

یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۲۴ء میں مصطفیٰ کمال اتاترک نے خلافت کو ختم کر کے جمہوریت کا اعلان کیا تو اقبال نے اتاترک کے اس عمل کو خلافت کے سلسلے میں اجتہادی عمل قرار دیا۔ اور کہا کہ مصطفیٰ کمال نے حق خلافت امت مسلمہ کو واپس دلوا دیا، گویا خلافت جو شوریٰ کا حق ہے، اس کو لوٹا دیا۔

۱۔ اقبال نامہ ص ۱۰۵، ۱۰۶۔

۲۔ کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا، ص ۲۵۴۔

اور عزم کے سامنے ان کا بس نہ چل سکا۔ برطانیہ، فرانس اور ان کے حلیفوں کی متحدہ قوت کو ہسپا ہونا پڑا۔ اس شکست کے بعد انگریز سیاسی چال چلے اور عربوں کو آزادی کا جھانسنہ دے کر انہیں ترکوں کے خلاف ابھارا۔ حجاز کا گورنر حسین بھی انگریزوں کی سیاسی چال میں آ گیا اور عثمانیوں کے خلاف بغاوت کر دی۔ وہ ۱۹۱۶ء سے ۱۹۲۴ء تک حجاز کا خود مختار حکمران رہا۔ بالآخر نجدیوں نے اسے شکست دے کر مار بھگایا۔ اقبال نے حجاز کے ہاشمی گورنر حسین کی عثمانیوں سے غداری کو سخت لا پسند کیا اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے کہا :

بیچتا ہے ہاشمی لاسوس دین مصطفیٰ
خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکان سخت کوشا

۱۹۱۸ء میں پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں جرمنی اور اس کے حلیف ترکی کو شکست فاش ہوئی اور خلافت عثمانیہ کا شیرازہ بکھر گیا۔ مغربی طاقتوں کا سارا نزلہ عالم اسلام پر گرا۔ اتحادیوں نے دولت عثمانیہ کے مقبوضات کو آپس میں بانٹ لیا۔ مغرب کے مشرقی صوبے بلقان، ہنگری اور بلغاریہ وغیرہ مکمل طور خود مختار علاقے قرار دے دیئے گئے، ایران اور شام پر عملاً فرانس کا قبضہ ہو گیا، مصر اور عراق پر برطانیہ نے اپنا تسلط جما لیا۔ اس طرح عالم اسلام اپنی آزادی سے محروم ہو گیا۔ مسلم ہند پر ۱۸۵۷ء سے ہی برطانیہ قابض ہو چکا تھا۔ اس انحطاط کے دور میں مصطفیٰ کمال پاشا نے عثمانی خلیفہ اور اتحادیوں کے خلاف جنگ آزادی کا آغاز کیا اور ۱۹۱۹ء میں انقرہ میں نئی حکومت قائم کی اور ترکوں کو یونان اور اتحادیوں سے ملک کو آزاد کرانے کے لیے ابھارا۔ بالآخر ۱۹۲۲ء میں مصطفیٰ کمال نے اتحادیوں کے حلیف یونان کو زبردست شکست دی۔ ۱۹۲۳ء میں ترکوں نے تھریس پر بھی قبضہ کر لیا۔ پھر ۱۹۲۳ء میں ہی ترکی میں جمہوری حکومت کا اعلان کر دیا گیا۔ مصطفیٰ کمال پاشا کی اس عظیم کامیابی پر علامہ اقبال نے انہیں اپنی مشہور نظم ”طلوع اسلام“ میں زبردست خراج تحسین پیش کیا۔

جیسا کہ سب کو معلوم ہے برصغیر میں تحریک خلافت کو غیر

کے لیے چندہ فراہم کیا۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر الصاری ایک وفد کے ساتھ قسطنطنیہ (استانبول) بھی گئے۔ انگریزوں نے مسلمانوں کے اس جذبہ کو سخت ناپسند کیا اور ہر صغیر ہندو پاک کے ان مسلمان رہنماؤں کو جو ترکی اور خلافت عثمانیہ سے ہمدردی کا جذبہ رکھتے تھے، جیل میں ڈال دیا۔ ان قائدین میں مولانا ظفر علی خاں ایڈیٹر اخبار ’زمیندار‘ کا نام سر فہرست ہے۔ اقبال نے ان مظالم کے خلاف احتجاج کیا اور کہا:

دیکھ لو گے سطوت رفتار دریا کا مال
سوج مضطر ہی اسے زنجیر پا ہو جائے گی!

علامہ اقبال نے اپنے کلام میں طرابلس کی جنگ کا تذکرہ بھی کیا ہے اور ایک نظم ”فاطمہ بنت عبداللہ“ پر بھی لکھی ہے، جو غازیوں کو پانی پلانے ہوئے شہید ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ اقبال اپنی ایک اور نظم بعنوان ”حضور رسالت مآب میں“ طرابلس کے شہیدوں کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”حضور! دہر میں آسودگی نہیں ملتی
تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں
وفا کی جس میں ہو ہو، وہ کلی نہیں ملتی
مگر میں نذر کو اک آبکینہ لایا ہوں
جو چیز اس میں ہے، جنت میں بھی نہیں ملتی
جھلکتی ہے تیری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں“

پہلی جنگ عظیم ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک رہی۔ اس جنگ کے آغاز کے بعد فرانس اور برطانیہ نے مل کر یہ کوشش کی کہ وہ درہ دانیال پر ان کا قبضہ ہو جائے تاکہ استانبول اور خلافت عثمانیہ کے دیگر علاقوں پر آسانی سے قبضہ کیا جاسکے۔ لیکن مصطفیٰ کمال پاشا کی عسکری صلاحیتوں

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو ہالنگ درا، ص ۱۹۴۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۹۷۔

علامہ اقبالؒ اور ترکی

محمد یعقوب مغل

دور حاضر کے عظیم مفکر، فلسفی شاعر اور ترجان حقیقت علامہ اقبال کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ گو علامہ اقبال مسلم ہند کے فارسی گو شاعر کی حیثیت سے ابھرے اور شاعری کے ذریعے ہی سے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کی، تاہم شاعری میں ادب محض بحیثیت ادب کبھی ان کا مطمح نظر نہ رہا۔ ان کا نصب العین اور مقصد حیات اسلامی نظریے کے تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ درحقیقت دور جدید میں حکیم الامت علامہ اقبال نے شاعری کے ذریعے دین اسلام کی جو بے لوث خدمت کی ہے، وہ قابل تعریف ہے۔

علامہ اقبال نے نہ صرف ہر صغیر ہند و پاک کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ مملکت کا تصور پیش کیا، بلکہ انہوں نے عالم اسلام کو خواب غفلت سے بھی بیدار کیا۔ علامہ اقبال نے عالم اسلام کو مغربی تسلط سے بجات دلانے کے لیے شاعری کو ذریعہ اظہار بنایا اور اس عمدہ پیرایے میں مختصر عرصے میں اتنا بڑا ذہنی انقلاب برپا کیا کہ السانی عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ علامہ اقبال نے مسلم ممالک میں جہاں جہاں آزادی کی تحریکیں چل رہی تھیں ان کو محرک اور خراج تحسین پیش کیا۔ پورے عالم اسلام نے ان کے پیغام کو گہری توجہ کا مستحق جانا اور ان کے خیالات و افکار سے اثر قبول کیا، اس کے نتیجے میں ممالک اسلامیہ میں زندگی کی لہر دوڑ گئی اور ان کے حوصلے بلند ہوئے اور ان میں باہم اشتراک و اتحاد اور ملت اسلامیہ کے احسا کا لیا شعور پیدا ہوا۔

بیسویں صدی کا ربع اول دولت عثمانیہ اور ترکوں کے لیے بڑی آزمائش کا دور تھا۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے طرابلس الغرب پر حملہ کر دیا۔ مسلمانان ہند نے ڈاکٹر العباری کی قیادت میں ترک بھائیوں کی مالی امداد

اپنے وطن پر صغیر کے حوالے سے نہیں دیکھا بلکہ اس کے مضمرات اور خطرات کو پورے عالم اسلام اور اقوام مشرق یہاں تک کہ خود مغرب کے لیے بھی محسوس کیا اور اپنے تجزیے، بیغام اور اپنے افکار کو شاعری، نثر، خطبات، فارسی، اردو اور انگریزی پر حوالے اور وسیلے سے پیش کیا۔ ہر چند کہ اقوام مشرق کی جنگ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محاذ پر ابھی جاری ہے مگر مشرق نے جو تہذیبی اور سیاسی سنبھالا لیا ہے وہ بے شک بقول ڈاکٹر علی شریعتی اقبال ہی کے خواب کی تعبیر کا ایک حصہ ہے۔ غلام مشرق کی استعماری زنجیریں کٹ چکی ہیں مگر استعمار بھی ساٹھ ہی ساٹھ اپنے رنگ میں بدل بدل کر حملے کر رہا ہے۔ جبر کے خفیہ ہاتھوں نے دستانے پہن رکھے ہیں، مگر یہ خواب اپنی مکمل تعبیر کے ساتھ ایک روز سامنے آ کر رہے گا۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ عصر حاضر میں اقبال کے افکار کی اہمیت دو چند ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے باطن میں روح عصر ہے۔ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محاذ پر اقبال کی تمام تر فکری جدوجہد اقوام مشرق اور ملت اسلامیہ کے پاس آج بھی ایک متحرک امانت ہے۔ اس لیے کہ ایک عقیدے کے طور پر اقبال نے مشرق کے اتحاد پر ایمان رکھا۔^۱ ان کا اپنا اعلان ہے :

”ہماری قوم ایک شالدار مستقبل رکھتی ہے اور جو شن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے، وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔“^۲

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے مے خانے

یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا !

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بال جبریل، ص ۳۱۵/۲۳)

۱۔ ”اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات

سے بالا تر ہوگی۔ اور جس میں شخصی اور مطلق العنانی بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہوں میں شاید یہ محض خواب ہو، لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔“ گفتار اقبال

”میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر ایک دفعہ

جلال اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔“ اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۱۶۳

۲۔ ”مقالات اقبال“، ص ۱۳۴ -

گولا مارے خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ لیکن مغربی ڈھب کی تعلیم اس کے لیے سم قائل ہے۔^۱ یہ مسئلہ عمر بھر ان کے ہمیشہ نظر رہا اور اس عقدہ مشکل کی کشود ممکن نہ ہو سکی۔^۲

اقبال مشرق کے ساتھ جس مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ کرتے ہیں اس کے بنیادی اجزاء عام طور پر مندرجہ بالا امور ہیں۔ شیشے کی یہ عمارت جو آنکھوں کو خیرہ کرتی ہے۔ زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مغرب کی نعمتیں ایسی بھی ہیں جو اقبال کے نزدیک اصل اسلام کا وہ اجر ہیں جنہیں مغرب نے 'چپکے' 'چپکے' وصول کیا۔ بہر حال اگر انہوں نے مغرب کے استعمار کے خلاف جدوجہد کی ہے تو مشرق کے لیے گن بھی نہیں گانے بلکہ اس پر بھی انتقاد کیا ہے۔ ہاں مگر مغربی استعمار کی چیرہ دستیوں کو انہوں نے کھل کر نمایاں کیا ہے اور مشرق کو اس کی سست روی پر جھجھوڑا ہے۔ مشرق کی جو صورت حال تھی اور جو لوگ اس کے ذمہ دار تھے۔ اقبال نے سب کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا کہ اھیائے ملت کے لیے یہ از بس ضروری تھا۔^۳ اس کے باوجود انہیں مشرق کی پشتہ اقدار پر یقین تھا اور ان کی بحالی پر ان کا ایمان تھا۔ وہ مانتے تھے کہ اپنی ساری فسوں گری کے 'بوصف' 'فرنگ رہگزر یہ' سہل رہے پناہ میں ہے۔ اقبال کی فکری دیانت داری یہ ہے کہ مغربی استعمار کو انہوں نے صرف

۱۔ "لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرق عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے شرینائہ اطوار مشرق دل و دماغ کے ساتھ خاص میں قائم رہیں۔ میں نے اس سوال پر غور و فکر کیا ہے مگر چونکہ اب تک کسی قابل عمل نتیجے پر نہیں پہنچا اس لیے فی الحال اس بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا۔" مضامین اقبال، ص ۴۲

۲۔ میں بھی مظلومی، لسوان سے ہوں محناک بہت نہیں ممکن مگر اس عقدہ مشکل کی کشود

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلم، ص ۵۵۹/۹۷)

۳۔ ہگزر از خاور و افسونی، الفرنگ مشو

کہ لہرزہ بہ جوئے این ہمہ دہرینہ و لو

(کلیات اقبال، حصہ فارسی، زبور عجم، ص ۵۲۲/۱۳۰)

خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کے امکانات معدوم ہونے لگتے ہیں ۔
عورت کی آزادی مغربی استعمار کا ایک اور شاخسانہ ہے ۔ جس سے اقوام مشرق بھی متاثر ہونے لگے رہ سکیں ۔ اس سے نژاد لو کی پاکیزہ امومت سے محرومی کا جو سلسلہ چلا ، اس کے اثرات دور رس ہیں ۔ جاوید نامہ میں اقبال نے اس محاذ پر بھی اپنا نقطہ نظر خوبصورتی سے پیش کیا ہے ۔
واقعہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی ہر سطح پر مرد و عورت کی مساوات کی نفی کرتے ہیں ۔ انہوں نے کہا کہ خاندانی وحدت کے رشتے کو جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزو اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے ۔^۱ شعر کے پیرائے میں بھی انہوں نے تہذیبِ فرنگ کے اس حربے پر بھر پور تنقید کی ہے ۔^۲ اور مغربی استعمار کے اس پہلو کو مرگِ امومت سے تشبیہ دی ہے ۔^۳ عورت مشرق میں ہمیشہ سرمایہٴ ملت سمجھی گئی ہے کیونکہ جملہ تہذیبی اوصاف اسی کے وجود کے مرہون ہوتے ہیں ۔ اقبال نے مشرق عورت کو اسوۂ بتولؑ اپنانے کی تلقین کی ۔ وہ عورت کو تمدن کی جڑ سمجھتے تھے جس سے تمام لٹیکیاں نمو کرتی ہیں ۔ اسے زہورِ تعلیم سے مزین

پیکاری و عربانی و مے خواری و افلاس

کیا کم ہیں فرنگی مدہیت کی فتوحات ؟

وہ قوم کہ فیضانِ سیاہی سے ہو محروم

حد اس کے کالات کی ہے برق و بخارات !

(کلیاتِ اقبال ، حصہ اردو ، ہال جبریل ، ص ۳۰۰ - ۳۹۹/۱۰۸ - ۱۰۷)

۱۔ ”ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر“ ، ص ۷۸ ۔

۲۔ ”کوئی بوچھے حکیمِ یورپ سے

ہند و یونان ہیں جس کے حلقہ بگوش !

کیا یہی ہے معاشرے کا کمال ؟

مرد پیکار و زن تہی آغوش !

(کلیاتِ اقبال ، حصہ اردو ، ضربِ کلیم ، ص ۵۵۵ - ۵۵۴/۹۳ - ۹۲)

۳۔ تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت

ہے حضرتِ انسان کے لیے اس کا ٹمر موت !

جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے لائن

کہتے ہیں اسی علم کو ارہابِ نظر موت !

(کلیاتِ اقبال ، حصہ اردو ، ضربِ کلیم ، ص ۵۵۸/۹۶)



اقبال اور استعمار

۷۷

نظامات کا وجود ایک عارضی حیثیت رکھتا ہے اور جب اسی کو انتہائی منزل قرار دے دیا جائے تو یہ بدترین لعنت بن جاتے ہیں۔ اقبال نے جسامی غلامی سے زیادہ ہمیشہ ذہنی غلامی کو خطرناک جانا۔ تہذیب مغربی نے اقوام مشرق میں جو مصلحت آمیز رویہ اور معزوق لب و لہجہ پیدا کر دیا تھا اس کی خطرناکی سے اقبال آگاہ تھے۔ ان کے سامنے ایک طبقہ مسلمانوں کے درمیان ایسا بھی موجود تھا جو تہذیب ملت بیضاء کو تہذیب مغرب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔ یہ رویہ دالستہ اور لادالستہ دونوں سطحوں پر پایا جاتا تھا۔ اقبال نے اس کے خلاف دانش ورانہ جنگ لڑی۔ ذہنی اور سیاسی انحطاط کے اس دور میں جب مسلمان اپنے ماضی سے ایک طرح سے لائق ہوئے بیٹھے تھے اور اپنے تہذیبی فائقین کی ہمرکابی پر فخر محسوس کرتے تھے، اقبال نے اجتہادی اور تقلیدی دونوں رویوں پر نظر ثانی کا مشورہ دیا۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ مغربی تہذیب نے معاشرتی اقدار کے اظہار میں مبالغہ آرائی کی، اگرچہ اپنے باطن میں یہ اقدار کھوکھلی ہو چکی تھیں۔ یہ بات اسلامی کالج کے خلاف ہے جس کی اساس اعتدال اور توازن پر ہے اور جو حیات دنیاوی اور حیات آخر دونوں پر محیط ہے اسی باعث اقبال نے مغربی تعلیمی مادیت کو تاریخ کی تخلیقی صلاحیت کا دشمن سمجھا۔^۱ مغرب کا ثقافتی رویہ اقبال کی شاعری کی زبان میں بے ذوق ہے اور دل بیدار، عطاء کرنے سے محروم ہے۔ اس میں خود اپنے افکار کا سفر کرنے کی جرأت نہیں ہے ساتھ ہی یہ بے حرم بھی ہے۔ اس لیے اس کی بنیاد پر

عجب آن نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب این است کہ بیمار تو بیمار تر است
دانش الدوختہ، دل ز کف الداختہ
آہ زان لقد گراں مایہ کہ در باختہ

(کلیات اقبال، حصہ فارسی، پیام مشرق، ص ۱۸۸/۲۵۸)

۱۔ یورپ میں بہت روشنی، علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیوان ہے یہ ظلمات!
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت!
نیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات!



ان سے متاثر ہوتا رہا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال نے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کی بلغار کا دو طرحہ دفاع کیا یعنی مشرق کو روحانی زوال آمادگی سے بچایا جائے اور سیاسی محاذ پر اسے تنبیہ کی جائے۔ مغرب نے مشرق کو ذہنی غلام بنانے کے لیے اپنے مخصوص نظام تعلیم سے بھی فائدہ اٹھایا اور غلام مشرق کی نئی لسل کو گرفتار خرافات کر دیا جن میں موسیقی اور صورت گری کے علاوہ اور بھی بہت کچھ تھا۔ اس نظام تعلیم نے مشرق کی خودی کو تعلیم کے تیزاب میں ڈال کر ملائم اور موم کرنے کے بعد اسے جس طرف چاہا پھیر لیا اور مغرب نے ہوں غلام مشرق کو تیغ سے زیر کرنے کے ساتھ ہی ساتھ خرافات سے زیر کرنے کا حربہ بھی خوب خوب آزمایا۔^۱ یہاں پوری انسانیت کے لیے اقبال کی اخلاص مندی بھی سامنے آتی ہے کہ چونکہ مادیت اور بے راہ عقلیت اقوام مشرق کے علاوہ خود اقوام مغرب کے لیے بھی ہلاکت کا باعث بن سکتی ہیں۔ اس لیے محض انسانی بنیاد پر انہوں نے مغرب کو بھی بعض فتنوں کی ہلاکت آفرینی سے متنبہ کیا۔^۲ اس مغربی عقلیت نے جو علم کے واسطہ سے مشرق میں در آئی تھی، مسلمانوں میں محدود وطنیت کے تصور کو فروغ دیا تھا۔ اقبال نے اس پر بہت احتیاط کے ساتھ نکلسن کے نام ایک خط میں توجہ دلائی کہ اجتماعی زندگی کے ارتقاء اور نشو و نما میں قبیلے اور قومی

۱۔ آزاد کا الدیشہ حقیقت سے منور
محکوم کا الدیشہ گرفتار خرافات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی
موسیقی و صورت گری و علمِ نباتات
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۵۴/۵۸)

۲۔ اقبال کا خط بنام پرویسر نکلسن اور یہ اشعار بھی:
از من اے ہادرِ صبا گوے ہدائے فرنگ
عقل تا بالِ کشود است گرفتار تر است
برق را این بہ جگر می زند، آن رام کنند
عشق از عقلِ نسوں پیشہ جگر دار تر است
چشم جز رنگِ گل و لالہ نہ بیند، ورلہ
آن چہ در پردہ رنگ است ہدایار تر است

کہ ان کا ملک اسرائیل بن جائے۔ اقبال نے اسے استعماری حملہ گری قرار دیا۔ ۱۔ ہلکہ اس مسئلہ پر ایک بھر پور بیان سارے عالم اسلام کے لئے جاری کیا۔ ۲۔ آپ نے ارض مقدس میں اسرائیل کے قیام کی سازش کو مشرق کے دروازے پر ایک خطرناک مرکز کا قیام قرار دیا۔ ۳۔ انہوں نے مصر کو بھی یہودی استعمار سے متنبہ کیا اور کہا کہ عالم عرب پر لا جائز تسلط جانے کے لیے جس طرح یہود کو مغرب نے کھلی چھٹی دے دی ہے ایک روز یہ سود خور قوم اس قدر طاقت ور ہو جائے گی کہ خود مغربی استعمار اس کے اشارے پر رقص کرے گا۔ ۴

اقبال نے مغربی دانشوری کی تہ میں موجود مادیت کا طوفان دیکھا تھا جن پر اس تہذیب کی اساس ہے۔ مغربی استعماری ذہنیت نے تہذیب کے محاذ پر یہی جرائم اقوام مشرق میں پھیلانے اور خود فراموش عالم مشرق

۱۔ ہے خاکِ فلسطین یہ یہودی کا اگر حق

ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہلِ عرب کا ؟

مقصد ہے ملوکیتِ انگلیس کا کچھ اور

قصہ نہیں تاریخ کا یا شہد و رطب کا !

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضربِ کلیم ، ۶۱۹ - ۶۱۸/۱۵۷ - ۱۵۶)

۲۔ ”فلسطین میں یہود کے لیے ایک قومی وطن کا قیام محض ایک حملہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ برطانوی امپیریلزم مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ میں مستقل التداب اور سیادت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی متلاشی ہے۔“ ”اقبال نامہ“ ، جلد اول ، ص ۵۱

۳۔ ”اقبال نامہ“ ، جلد دوم ، ص ۲۷ -

۴۔ تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار

جن کی روہاہی کے آگے ہیچ ہے زور ہلنگ !

خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے بھل کی طرح

دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ !

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ہال جبریل ، ص ۴۵۹/۱۶۷)

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیبِ جوان مرگ

شاید ہوں کلیسا کے ”یہودی متولی“ !

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضربِ کلیم ، ص ۶۰۲/۱۴۰)

تھے۔ ۱۔ مصر میں سیاسی پیداری کو دیکھا لیکن اس کے ہمراہ آنے والی عیش پسندی اور تقلید مغربی انہیں کھلتی تھی۔

ایران میں ساسانی اقدار تہذیب کے احیاء کی تحریک جو نسل کی بنیاد پر چلائی گئی اقبال کی روح کا آزار تھی۔ ہر صغیر میں مسلمانوں کے تہذیبی زوال اور اقتصادی مسئلے پر وہ بار بار قائد اعظم کو خطوط لکھ کر ایک نئے وطن اور آزادی کی تحریک کو جاری رکھنے کی تاکید کر رہے تھے۔ اور یہ ساری اقوام مغربی استعمار کی مٹے مینا گداز میں مست تھیں اور اس کی یلغار کے آگے بے دست و پا تھیں۔ مغربی عقل فسون پیشہ، نے مشرق میں مجرد وطنیت کو فروغ دیا۔ اقبال نے اس پر بھی ماتم کیا اور اس کے پیراہن کو مذہب کا کفن قرار دیا۔^۲

مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا ایک اور خطرناک رخ بھی تھا جس کا تجزیہ کئے بغیر اقبال سے رہا نہ جا سکا۔ انہیں اس کی زور لاکھ میں پنجہ، یہود بھی نظر آ گیا تھا جو سراسر مغربی سازش کے تحت ارض مقدس اور فلسطین میں اپنی جڑیں مضبوط کر رہے تھے۔ مغربی استعمار کی دلی خواہش تھی کہ یہود کی حمایت کرتے ہوئے فلسطین میں عربوں کی قوت کو ختم کر دیا جائے۔ غیر قانونی طور پر وہاں عربوں کی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کر کے وہاں پورے یورپ سے یہودی لا بسائے جائیں یہاں تک

۱۔ جلتا ہے مگر شام و فلسطین پہ مرا دل
لدیر سے کھلتا نہیں یہ عقدہ دشوار !
ترکانِ 'جفا پیشہ' کے پنجے سے نکل کر
بے چارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار !
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۱۵/۱۵۳)

۲۔ اس دور میں میں اور ہے جام اور
ساقی نے بنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
(کلیات اقبال، حصہ اردو، بالک درا، ص ۱۹۰)

استعمار کی ملوکانہ اغراض میں اس کے معاون بن رہے تھے۔ عالم اسلام میں خلافت کا اپنے انجام کو پہنچنا بے شک ایک تاریخی المیہ تھا۔ اقبال بھی اس سے متاثر ہوئے اس لیے کہ درپردہ مغربی استعمار بھی اس کے عقب میں تھا۔ تاہم اقبال کسی نمائشی خلیفہ کے وجود کو اتحاد اسلامی کی راہ میں رکاوٹ اور استعماری حربوں میں شریک جانتے تھے۔ اس کا علاج انہوں نے یہ تجویز کیا کہ اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری تشکیل دی جائے، وہ مغربی استعمار کی یلغار کے سامنے ایک عرب وفاق کے قیام کی اہمیت کے بھی قائل تھے۔ دوسری طرف ایشیائی قوموں کو انہوں نے ایک جمعیت اقوام ترقیب دہنے کا مشورہ بھی دیا۔ دراصل اقبال عالم اسلام کی دولت مشترکہ کو مغربی استعمار کے خلاف بطور دفاع کے قائم ہونے دیکھنے کے آرزو مند تھے۔ انہیں دکھ تھا کہ ایرانی ہوں ترک یا عرب تمام اقوام مشرق محکومی کے باعث مغربی استعمار کی حیلہ گری کو محسوس کر لینے کی قوت سے محروم ہوتے جا رہے ہیں۔^۱ اقبال نے ترکوں کے انقلاب کے بعد محسوس کیا کہ مغرب کی معاشری تقلید محض سے کسی قوم کی عملیت کے قویٰ نئی زندگی حاصل کرنے سے قاصر رہ جاتے ہیں اور یہ رویہ بھی عرض ماضی پرستی کے رویے سے اپنے نتائج کے اعتبار سے کچھ مختلف نہیں۔ مغربی استعمار کے خلاف انا ترک اور رضا شاہ نے پہلے پہل جو کچھ کیا اقبال اس سے بے شک متاثر تھے لیکن انہیں بھی مغربی تہذیبی طوفان میں بہتے ہوئے پایا تو مایوس بھی ہوئے۔^۲ وہ عربوں کی غلط اندیشی سے بھی پریشان

۱۔ نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو
آنکھ جن کی ہوتی محکومی و تقلید سے کور
زلدہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیوں کر
یہ فرنگی مدنیت کہ جو خود ہے لبِ گور!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۵۳۲ - ۵۳۱/۷۰ - ۶۹)

۲۔ نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۱۴۲/۶۰۴)

ہندی کے رجحان کو فروغ دیا ہے۔^۱ وطنیت اور قومیت جن پر مغربی استعمار کا مدار ہے ان کی نفی اقبال کے فکر کے اساسی محرکات میں سے ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا وطن فقط اسلام ہے۔ یہی ان کی تہذیبی اور سیاسی فکر کا بنیادی لکتہ ہے۔^۲ اس باب میں انہیں ہر صغیر کے بعض دینی رہنماؤں کی مصلحت گویش روش سے گلہ بھی تھا۔^۳ جو مغربی

علم و فن را اے جوان شوخ و شنگ
مغز می باید نہ ملبوس فرنگ !
(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، جاوید نامہ ، ص ۷۶۶/۷۸)

۱۔ حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاڑ
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۲۶۳)

نسل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب ، رنگ
”خواجگی“ نے خوب ’چن ’چن کر بنائے مسکرات
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۲۶۲)

۲۔ ”قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسل یا جغرافیائی حدود و ملک پر ہے۔ دلیائے اسلام میں استیلا کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے لحاظ العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے قریب میں مبتلا ہو رہے ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔“ ”اقبال نامہ“ حصہ اول ، ص ۳۶۸

۳۔ ”میں نظریہ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں۔ جبکہ دلیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے یہ بات پوری طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریہ وطنیت کی اشاعت کی جائے چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگِ عظیم میں کاسیاب بھی ہو گئی اور اس کی اتنا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں۔“ ”حرفِ اقبال“ ص ۲۲۶۔

کرتے تھے۔^۱ مشرق میں عالم اسلام کا انتشار اقبال کے نزدیک یورپ کی جن قباحتوں سے پیدا ہوا انہیں اقبال نے اپنے انکار میں نام گنویا ہے مثلاً مغربی روئے کا دو رخا پن ، یورپ کا جغرافیائی قومیت پر اصرار ، اس کا سرمایہ دارانہ نظام معیشت جس نے سالوں کی اکثریت کو محرومیوں کا شکار بنا دیا ۔ بے عاہا آزادی نسوان جس سے یہ طبقہ رقتہ رقتہ جنس تجارت بن کر رہ گیا اور اس کے بد اثرات اقوام مشرق کے جسد میں ایک زہر بن کر سرایت کر گئے ۔ پھر تہذیب و ثقافت کا یکسر مادیاتی رویہ ۔ انکار مغربی کی انہی جہتوں کے فروغ سے اقبال پریشان تھے ۔ چنانچہ انہوں نے تہذیب مغرب کا تنقیدی جائزہ اپنے کا مشورہ دیا اور ’برے بھلے کی پہچان خود کرنا سکھایا ۔ ایک طنز کے انداز میں انہوں نے مشرق کو بتایا کہ قوت مغرب کا راز چنگ و رباب ، دختران بے حجاب ، ساحران لالہ رو ، عربای ساق ، قطع مو ، فروغ خط لاطینی یا لادینی‘ انکار میں ہرگز نہیں بلکہ قوت افرنگ اس کے علم و فن میں ہے اور اگر ہو سکے تو مشرق اس عالمی روئے کو اپنانے لیکن مشرق اس مغز کی بجائے ملبوس فرنگ پر ہی قناعت کر گیا ہے ۔^۲ اس ذہنیت نے مسلمانوں میں اتحاد کی بجائے علیحدگی

۱۔ ”اے اسکول کے مسلمانوں کو معلوم ہوگا کہ یورپ جس قومیت پر لاز کرتا ہے ۔ وہ محض بودے اور ’سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے ۔ قومیت کے اصول فقہ صرف اسلام نے ہی بتائے ہیں جن کی پختگی اور پالیداری سرور ایام و اعصار سے متاثر نہیں ہو سکی ۔“
”مکاتیب اقبال“ لاہور ۱۹۵۳ء ، ص ۹

۲۔ شرقی را از خود برد تقلیدِ غرب
باید این اقوام را تنقیدِ غرب
قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب

محکمی اورالہ از لا دینی است
نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتشِ چراغش روشن است

خالف تھے اور فرد کی آزادی پر یقین رکھتے تھے اور معاشرے میں ہر سطح پر تدرت، جدت اور انقلاب کے آرزو مند تھے۔ سیاست کو اخلاق سے بے تعلق نہیں جانتے تھے۔ جنگ عظیم کی حشر سامائیاں اُن کے سامنے تھیں جس انسان کی جغرافیائی پہچان کو اس کے لیے ایک آزاد بنا کر رکھ دیا تھا۔ پیامِ مشرق کا دیباچہ ان کی اسی سوچ کی شہادت ہے۔^۱ اقبال کے ہاں دوسرے مسلمان مفکرین سے ایک الگ رنگ پایا جاتا ہے وہ اسلامی اتحاد ہی کو بجائے خود مغربی استعمار کے مقابلے میں ایک سیاسی وحدت خیال

سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ لہذا حکمائے الکستان کی تہریروں اوریاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل نہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظریاتی کریں۔“ مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی لاہور ۱۹۶۳ء ص ۱۵۸۔

۱۔ ”یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرتِ زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کرنی ہے جس کا ایک دھندلا سا خاکہ حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصالیف میں ملتا ہے۔ خالص ادبی اعتبار سے دیکھیں تو جنگِ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوائے حیات کا اضمحلال ایک صحیح اور پختہ ادبی نصب العین کی نشو و نما کے لیے نا مساعد ہے۔ بلکہ الدیشہ ہے کہ اقوام کے طبائع پر وہ فرسودہ، مسست رگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آجائے جو جذباتِ قلب کو افکارِ دماغ سے متمیز نہیں کر سکتی۔ البتہ امریکی مغربی تہذیب کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے :

”اس وقت دنیا میں اور بالخصوص مالکِ مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افرادِ قوم کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تہدید یا تولید ہو، قابلِ احترام ہے۔“ ”کلیاتِ اقبال فارسی - پیامِ مشرق“ ص ۱۸۳ - ۱۸۴

ہر دور کی روش اور مزاج سے غیر مطمئن تھے۔ ان کے نزدیک مغرب کی استعماری چل بازیاں اور مشرق کے بے روح مراقبات اور توکل و قناعت انسان کی بربادی کے لیے یکساں حکم رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے بڑے سلیقے سے بیک وقت ان کی مداخلت اور ان کی اہمیت کے اظہار کا رویہ اپنایا اور جہاں ان کے تاریک پہلوؤں کی بے معنویت کو واضح کیا، وہاں اُن کی معنویت کے دوسرے رخ کو نکھارنے کی ذمہ داری بھی اٹھائی۔ ایک دانش ور کے لیے حقیقتاً یہ ایک کٹھن مرحلہ تھا تاہم اقبال اس سے بخوبی عہدہ برآ ہوئے۔ تہذیب مغربی کی گہرائیوں میں اُترنے کے بعد جہاں وہ اس کے بے رحم ناقد تھے وہاں انہیں اس کے باطن میں اگر کچھ خویاں بھی نظر آئیں تو انہوں نے ان سے اعتناء نہیں ہرٹا۔ یہ بات بہر طور لائقِ استحسان ہے کہ مغربی فکر کے گہرے باطن میں علم کی سچی لکھن، تسخیرِ فطرت اور جہالت کے خلاف جد و جہد کی جو قوت بخش قدریں موجود ہیں، وہ بہر حال موجود ہیں۔^۱ مغربی قوموں میں سے خاص طور پر انگلستان کی قوتِ عمل کو انہوں نے شاندار لفظوں میں اس طرح سراہا بھی ہے کہ سچائی، ہمت، بلند نظری اور قوت کی اقدار کو خراج بھی دیا جائے اور اس کی قائلید اور توصیف میں بخل سے کام نہ لیا جائے۔^۲ در اصل اقبال فرسودگی اور گریز کے

“The most remarkable phenomenon of modern history. however, is the enormous rapidity when the World of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in the movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phase of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may assert our movement, and we may fail to reach the true inwarone of that culture.”

Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 7.

۲۔ ”حق یہ ہے کہ انگریز قوم کی لکھتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حسن واقعات دیگر اقوامِ عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی فلسفیانہ نظام جو واقعاتِ متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو۔ انگلستان کی

اقبال نے اسی وجہ سے مشرق و مغرب دونوں کے لیے ایسے روز حساب کا درجہ دیا تھا۔ یہ مغربی کلیسا کی مضبوط دیوار میں ایک زبردست دراڑ تھی اس سے قیصرانہ ملوکیت کی ہوس رانی کے دن مختصر ہونے نظر آنے تھے اقبال کا کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے اپنے ضمیر کی تربیت کے بعد مغربی چیلنج، غلبہ اور تسلط کے خلاف اقوامِ مشرق کے ضمیر کی تربیت کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا۔ اسلام کا بیج ان کے شعور کی گہری سطح سے بھوٹتا ہے اور تناور درخت بنتا ہے چنانچہ یہ اقبال تھے جنہوں نے صدیوں کے فاصلے سے لئے ڈھب کے ساتھ مسلمان اقوام کے ساتھ تعلق اور ماحول کے خلاف رد عمل کو اُن کی تاریخ کی اساس اور روح قرار دیا۔

اقبال مغربی استعمار کے اس لیے بھی خلاف ہیں کہ اس کی مدنیت کا ضمیر دین کی روح سے خالی ہے اور مغربی اخوت کا دارومدار فقط نام و نسب پر رہ گیا ہے جسے اب عیسائی اخلاقیات بھی ختم کرنے سے معذور ہے۔ وہ گھنٹے ہیں کہ مغرب کا قبول اسلام بھی شاید اس کی مدنیت کے ضمیر کو ہاک نہ کر سکے کیوں کہ مغرب اگر اسلام قبول بھی کر لے تو بھی وہ مشرق کے سیاہ روز مسلمان کو غلام ہی رکھے گا۔ کیونکہ وہ نسلی غرور کا شکار ہے اور اس نسلیت کو اقوامِ مشرق میں بھی پھیلا رہا ہے۔^۱

مغربی استعمار کے جملہ پہلوؤں کے حسن و قبحہ اقبال پر خوب خوب منکشف ہوئے۔ انہوں نے تہذیب، علم، حکمت اور سیاست کے مغربی معجزات کے غرور کو بھی ملاحظہ کیا مگر اس کی تہ میں انسان کی مردہ دلی اور بے ضمیری کو بھی دیکھا۔ مشرق کی خودی اور مغرب کا ضمیر دونوں ان کے نزدیک مردہ ہو چکے تھے۔ وہ مشرق اور مغرب

۱۔ ضمیر اس مدنیت کا دین سے ہے خالی

فرنگیوں میں اخوت کا ہے نسب یہ قیام

بلند تر نہیں انگریز کی نگاہوں میں

قبول دین مسیحی سے برہمن کا مقام

اگر قبول کرے دین مصطفیٰ انگریز

سیاہ روز مسلمان رہے گا پھر بھی غلام

(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ضربِ کلیم، ص ۵۲/۶۲)

مطالعہ بھی جاری رکھا۔ یہ فیصلہ انہوں نے قیامِ یورپ کے دوران ہی کر لیا تھا کہ قصر ملت بیضاء کے درمیانے دو طرفہ کھولے جائیں تاکہ افکارِ تازہ کی صحت مند ہوا سے اقوامِ مشرق کی فضا محروم نہ رہ جائے اور صدیوں کے علمی رویے کا بند پانی بو بھی نہ دینے لگے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہوا تو مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ اقوامِ مشرق کے بس کی بات نہ رہے گی۔^۱ اقبال اس صدی کے وہ واحد مسلمان مفکر ہیں جنہوں نے اسلام کو ایک مربوط فکر کے لباس میں اس دعوے کے ساتھ پیش کیا کہ یہ خود زمانہٴ حاضر کے خیالات، میلانات اور رجحانات کے لیے معیار تنقید ہے۔^۲ ان کی صائب رائے یہ تھی کہ اگر مسلمان دانش ور اسلامی فکر میں کوئی قابلِ قدر اضافہ نہیں کر سکتے تو کھوکھلی تہجد پسندی پر صحت مند تنقید تو کی جائے تاکہ استعماری تہجد پسندی کے سیلاب کے آگے بند باندھا جا سکے۔^۳

اقبال نے اصولی طور پر مغربی استعمار کی مخالفت کو اپنا عقیدہ یا لائحہٴ عمل فقط اس لیے بنایا کہ وہ جان گئے تھے کہ مغرب مشرق کے لیے خدائی کرنے کا دعویدار بن چکا ہے جبکہ خود مغرب نے اپنے لیے اقتدار اور زرِ الدوزی کے بتوں کو بطورِ خدا کے تجویز کر لیا ہے۔ ان حالات میں مغربی دین و دانش کے پس منظر میں ہوس کی حیلہ گری کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ہر چند کہ اشتراکیت نے مغرب کی مکروہیت کو بے نقاب کیا تھا اور یہ مشرق کی سہل پسندی کا ایک توڑ بھی تھی اور اس سے زرِ پرستانہ مادیت کے تار و پود بکھرنے کے امکانات پیدا ہوئے تھے

۱۔ پردہٴ ناموس و فکرمِ چاک کن

ابنِ خیابان رازِ خاتمِ پاک کن

(کلیاتِ اقبال، حصہ فارسی، اسرار و رموز، ص ۱۶۸/۱۶۸)

۲۔ ”اقبال سوشلزم اور اسلام“، پروفیسر کرار حسین، نقوشِ شاہ

۱۲۳، دسمبر ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۳۔

۳۔ ”اور اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے تو

کم از کم صحت مند تنقید سے عالمِ اسلام میں امنڈنے ہوئے تہجد پسندی کے سیلاب کو ضرور روک سکتے ہیں۔“

تشکیلِ جدید اللہیات اسلامیہ، ص ۱۵۲

واقعہ یہ ہے کہ مشرق اور اقوام مشرق پر مغربی استعماری سیاسی معاشی اور تہذیبی اثرات کا غلبہ ایک طرح کے استحصال کا واضح رنگ اپنے اندر رکھتا ہے۔ تاریخ کے جس عہد میں مشرق کو اس مکروہ استحصال کا سامنا ہوا اقوام مشرق ذہن اور رویے کے ایک عجیب تضاد کا شکار ہو گئیں۔ مغربی استعمار کی یلغار نے اقوام مشرق کے اندر معاشرتی سطح پر ایک تہذیبی تصادم کی صورت بھی پیدا کر دی۔ اب یہ اپنے ماضی سے پوری طرح منقطع ہونے کی ہمت نہ رکھتی تھیں کیونکہ ان کا ماضی واقعی اس قدر شاندار اور قوی تھا کہ آسانی کے ساتھ اس کا گلا گھوٹنا ممکن ہی نہ تھا اور استعمار کے تہذیبی اور سیاسی حربے بھی اس قدر دل کش اور دل فریب تھے کہ ان سے بھی مفر ممکن نہ تھا۔ ملت اسلامیہ کا یہ ایک عجیب و غریب اور خطرناک موڑ تھا۔ حیرت یہ ہے کہ اس موڑ پر ملت کی رہنمائی کرنے والا گوئی بھی دانش ور عزم اور عقیدے کے ساتھ آگے بڑھتا دکھائی نہیں دیتا۔ چند ایک نام کئے بھی جا سکتے ہیں لیکن ان کا تجزیہ یا تو سرے سے درست نہ تھا یا ادھورا تھا۔ ان میں سے بعض تو توجیہ اور تاویل کے شکار تھے اور بعض معذرتی ہو کر رہ گئے چند ایک کو مصلحت اور ذہنی مرعوبیت کا مرض چاٹ گیا۔ اس سارے پس منظر میں فقط اقبال ہی ایک ایسے مسلم دانش ور اور فلسفی شاعر نظر آتے ہیں جو مغربی استعماری حربوں کی تہ میں اتر کر ان کا مناسب تجزیہ بھی کرتے ہیں اور پھر اس سلسلے کی دانش ورانہ ذمہ داریاں بھی نہ صرف قبول کرتے ہیں بلکہ انہیں تہذیبی اور سیاسی پر محاذ پر بجا لاتے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال نے اپنا فرض صرف قیام یورپ کے دوران ہی نہیں نبھایا بلکہ عمر کے آخری ایام تک انہوں نے مغربی فکر و فلسفہ اور سیاسی رویے کا بنظر غائر

پانی بھی مسخر ہے ، ہوا بھی ہے مسخر
گہا ہو جو نگاہِ فلک پر بدل جائے !
دیکھا ہے ملوکیتِ افراک نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے !
طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید گہرا ارض کی تقدیر بدل جائے !

(کلماتِ اقبال ، حصہ اردو ، ضربِ کلیم ، ص ۶۰/۱۵۷)

قوموں کے ساتھ قاہریت کے مظاہرے کئے اور اس جمعیت کے مقاصد کو کھلم کھلا ہاسال کیا ، لیکن مغربی استعماری ذہنیت رکھنے والی اقوام جو اس مجلس پر چھائی ہوئی تھیں ، انہوں نے اس کے ضمیر کو بیدار نہیں ہونے دیا ۔ ان قوموں نے تحفیفِ اسلحہ کی قرار دادیں بھی منظور کیں اور ساتھ ہی ساتھ اسلحہ کے البار بوی لگا دیئے ۔ اقبال نے دیکھ لیا تھا کہ یہ جمعیت ایمان کی دولت سے محروم ہے اور اس کی اساس سراسر مادیت اور خود غرضی پر رکھی گئی ہے ۔ اس لئے کامیابی اس کے نصیب میں ہرگز نہیں ۔ اقبال نے مشرق کو اس کے حربوں سے متنبہ کرتے ہوئے اسے فتنہ گروں کی جماعت اور داشتہ پیرک افراگ ، قرار دیا اور کہا کہ مغربی عظیم طاقتوں کا یہ اتحاد صرف کمزور قوموں کی تباہی اور اُن کی پندر ہاٹ چاہتا ہے اور نام نہاد درد مندانِ جہاں کے باطن کی قلعی کھول کر رکھ دی ۔^۱ پھر ساتھ ہی اس کا حل بھی تجویز کر دیا اور مغرب کے استعماری رویوں کی کوتاہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مسلم اقوامِ مشرق کی ایک الگ جمعیتِ اقوام کا ذکر کیا جس کے لیے وہ بطور مرکز طہران کا نام تجویز کرتے ہیں ۔ آج سے لگ بھگ پچاس سال قبل پیش کی گئی اقبال کی یہ تجویز کس قدر معنی خیز ثابت ہو رہی ہے ۔^۲

۱۔ ہرقتد تا روش رزم دریں بزم کہن
دردمندانِ جہاں طرح لو انداختہ اند
من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند
بہر تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند
(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، پیام مشرق ، ص ۹۳/۱۹۳)

۲۔ بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبر بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے ولیکن
پیرانِ کلیسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتہ پیرک افراگ
اہلس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے !
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۶۱۸/۱۵۶)

میں بظاہر مجلس آئین ، اصلاح و رعایات و حقوق کی بات ہوتی ہے لیکن اقبال مغربی جمہوری نظام کو را نے قیصری شمار کرتے ہیں -^۱ ان کا اپنا عقیدہ اس بات میں روسو کے قریب قریب ہے یعنی یہ کہ جمہوریت بے شک ایک اچھا سیاسی فلسفہ ثابت ہو سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اسے ایسی جگہ عمل میں لایا جائے جہاں عوام کا سیاسی شعور اہلے معراج پر ہو - اقبال معاشرے میں انسان کی قدر و قیمت اسے گن کو نہیں بلکہ اس کے عملی پایہ کو دیکھ اور پرکھ کر متعین کرتے ہیں اور مغربی جمہوریت کے مقابلے میں انسان کی رائے کا یہی معیار پیش کرتے ہیں جس چیز کو اقبال "سلطنتی" جمہور کا نام دے کر اس کو مشرق میں دیکھنے کے خواہش مند ہیں اس کا مغربی سیاسی جمہوری فلسفے سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کی بنیاد سراسر تعلیمات اسلامی پر ہے -

اقبال کی زندگی میں ہی اقوام مغرب نے جمعیتِ اقوام کی داغ بیل ڈالی اور اسے اس طرح تشکیل دیا کہ اس میں بظاہر اقوامِ مشرق کو بھی جگہ دی گئی - جہاں تک اس بین الاقوامی ادارے کے مقاصد کا تعلق تھا یہ ظاہری طور پر واقعی دلکشی و دل پذیر تھے - جنگ سے گریز ، امنِ عالم اور اتحاد کی ترقی - عدل کا قیام اور انصاف کا احترام ، تنازعات کی مخلصانہ ثالثی ، یہی دل فریب باتیں جمعیتِ اقوام کے مقاصد عالیہ تھے لیکن اس کے سامنے مغربی اقوام نے ایشیائی و افریقی اور بعض یورپی غریب

۱- ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوے استبداد جمہوری قبا میں پائے کوپ
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے لیلِ پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثرِ خوابِ آوری !

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستان سمجھا ہے تو
اے نادانِ قفس کو آشیان سمجھا ہے تو
(کلیاتِ اقبال ، حصہ اردو ، ہانگ درا ، ص ۲۶۱-۲۶۲)

جہاں تک مغربی استعماریت کی ایک شاخ فسطائیت کا تعلق ہے ”ضرب کلیم“ میں اقبال نے مسولینی کی زبان سے یورپ کے سیاسی مدیرین کو جو کچھ کہلوا یا ہے وہ اس بات کی شہادت ہے کہ اقبال نے فسطائی وطنیت کو ہرگز کلمہ خیر سے یاد نہیں کیا بلکہ ایک طنز کے پیرائے میں اسے بھی مغربی استعمار ہی کی ایک مکروہ شکل تسلیم کیا ہے۔ مسولینی کی زبان سے اقبال مغربی استعمار کو پردہ تہذیب میں غارت گری اور آدم کشی قرار دیتے ہیں۔^۱ مغربی استعمار اپنے ساتھ اقوام مشرق کے لیے سیاسی حوالے سے ایک اہم سوغات جمہوریت کے نام سے بھی لے کر آیا اور یہ ایک ایسا سیاسی فلسفہ ہے جو بظاہر خوبصورت بھی ہے لیکن جمہوریت کے حوالے سے اپنی زر داری کے بل پر سربر آرائے حکومت علی العموم سرمایہ دار یا زمیندار ہی منتخوب ہوتے ہیں۔ حکومت بظاہر اکثریت کی نمائندگی کرتی ہے لیکن فی الحقیقت ایک مختصر گروہ اکثریت پر حکومت کرتا ہے۔ اقبال نے جس استعماری طرز جمہوری سے گریز کا سبق دیا وہ در حقیقت یہی جمہوری، استبداد یا مغز دو صد خر کی حکمرانی ہے۔^۲ اس سیاسی نظام

۱۔ میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں
ہیں سبھی تہذیب کے اوزار ا تو چھلنی میں چھاج ا
میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج ؟
یہ عجائب شعبدے کس کی ملوکیت کے ہیں
راجدھانی ہے ، مگر باقی نہ راجہ ہے ، نہ راج
آلہ سیزر چوب نے کی آبیاری میں رہے
اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو ے خراج
تم نے لوٹے بے نوا صحرا لشیوں کے خیام
تم نے لوٹی کشتہ دہقان ا تم نے لوٹے تخت و تاج ا
پردہ تہذیب میں غارت گری ، آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے ، میں روا رکھتا ہوں آج ا

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۶۱۲/۱۵۰)

۲۔ گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر السانی نمی آید

اشتراکیت کے تعلق کو واضح کر دیا ہے۔^۱ مزدور کا جو حشر زر دار کے ہاتھوں ہو رہا تھا وہ مغربی استعماری ذہنیت کا ایک مکروہ اظہار تھا جس کے خلاف اپنے عہد کے مشرق شعراء میں سے صرف اقبال کو حرفِ حق کہنا نصیب ہوا۔ اقبال کی نظم ”لینن خدا کے حضور میں“، اس کی بہترین مثال ہے۔ یہ نظم مغربی مدنیت کے بھیانک چہرے سے پردہ اٹھانے کے مترادف ہے۔ اقبال مغربی استعمار کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک حد تک اشتراکیت کے ساتھ چلتے ہیں مگر وہ اعمال کے جائزے کے بعد انسانوں میں صحتِ عمل کی بنیاد امتیاز کے قائل بھی ہیں اور محض مساواتِ شکم کو معاشری ہیئت کے لیے امن کی بنیاد پر گز نہیں مانتے۔ مارکس جو اشتراکیت کا فکری منبع ہے۔ اس کے احترام کے باوجود اقبال کو اس سے اختلاف بھی ہے اور وہ اس کی مساواتِ شکم کے تصور کو رد کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ اشتراکی آمرانہ رویے کی بھی نفی کرتے ہیں جس میں زمامِ کار بے شک مزدور کے ہاتھ میں چلی جائے لیکن اُن کے نزدیک یہ بھی ایک طرح سے پرویزی حیلہ ہے۔^۲

۱۔ چیست قرآن؟ خواجہ را پیغامِ مرگ
دستِ کیرِ بندہ بے ساز و مرگ
ہیچ خیر از مردک زر کشِ مجو
لن تنالوا البر حتی تنفقوا

۲۔ از رہا آخر چہ می زاید تن
کس نہ دالد لذتِ قرضِ حسن
از رہا جان تیرہ دل چوں خشت و سنگ
آدمی درلودہ بے دلدان و چنگ!

(کلیاتِ اقبال، حصہ فارسی، جاوید قاسم، ص ۶۶۸/۸۰)

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو بھر کیا!

طریقہ کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی!

(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ہال جبریل، ص ۳۴۲/۸۰)

تو قومیتِ اسلام کی جڑ کٹی ہے۔^۱ وطنیت جہاں جہاں بھی مشرق میں مغربی استعمارانہ حکمتِ عملی کے تحت آئی اس نے اقوامِ مشرق کو شدید نقصان پہنچایا جو آگے چل کر اقتصادی انحطاط کا باعث بھی بنا۔ خود مغرب میں بھی اس کے نتائج کچھ مختلف نہ تھے۔ وطنیت کے مکروہ رویے نے ہی اقبال کو مغربی استعمار کے ایک اور حربے، سرمایہ داری سے بھی متنفر کر دیا جو اسلام کی روح کے بھی خلاف تھا اگرچہ سرمایہ داری کے خلاف یہ رجحان خود مغرب کے ایک حصے میں پیدا ہوا لیکن وہ اس قدر شدید تھا کہ حدِ اعتدال سے آگے نکل گیا اور اشتراکیت میں ڈھل گیا۔ اقبال کے ہاں اشتراکیت کے اس پہلو کے لیے بہر حال ایک نرم گوشہ موجود ہے۔^۲ جس کا تعلق انسان دوستی یا فلاحِ انسانی سے ہے۔ اگرچہ اس کی مذہبِ یزاری اور دہریت سے انہوں نے کبھی کوئی واسطہ نہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام زندگی کے ہر عہد میں اقبال کی متاعِ عزیز رہا ہے چنانچہ اشتراکیت کے لیے بھی جو ہر چند اپنی بعض صورتوں میں مغربی استعمار ہی کی ایک شکل ہے اقبال نے صرف اس حد تک استحسانی رویہ روا رکھا جس کا تعلق فلاحِ انسانی سے تھا۔ سود جس پر سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ہے اس کی نفی کرتے ہوئے اقبال نے اسلام اور

۱۔ اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹی ہے اس سے
(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ہانگ درا، ص ۱۶۱-۱۶۲)

۲۔ قوموں کی روشن سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
ہے سود نہیں روس کی یہ گزنی گفتار
(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ضربِ کلیم، ص ۱۷۶/۵۹۸)

گیا۔^۱ یورپ میں اقبال وطنیت کے جذبے سے مرشارکتے تھے یہ وطنیت اس شجر استعمار کی ایک شاخ تھی جسے فرنگی مفامروں نے مشرق کی سر زمین میں کاشت کیا تھا لیکن جب اقبال کو پورے مغرب میں مادہ ہستی، دہریت اور زر ہستی نظر آئی تو استعماری وطنیت کا مفہوم ان پر کھل گیا اور وہ خوب سمجھ گئے کہ مغرب میں وطنیت سے مراد بین الحثلی تنازعات کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ پھر تہذیب نوی کے تراشیدہ اس بت سے انہیں نفرت ہو گئی۔ انہوں نے مسلمان کی تعریف صرف مصطفوی ہونا اور اس کا دیمس فقط اسلام کو قرار دیا اور مسلمانوں کے لیے یہ تجویز کیا کہ وہ جس قدر جلد ہو سکتے اس بت کو خاک میں ملا دیں اگر یہ قائم رہتا ہے

۱۔ ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
لہل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر
جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خراگہی ہو یا اعرابی والا گہا
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہ گزرا
(کلیات اقبال، حصہ ازدو، ہانگ درا، ص ۲۶۵)

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت توی
دامن دین ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہونی رخصت تو ملت بھی گئی
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ہانگ درا، ص ۲۳۸)

نتیجے میں تعصب اور تنگ دالروں سے ابھرنے والے تضادات حق اور احترام کے نصب العین کے تابع ہو کر زائل ہو جاتے ہیں اور عالمگیر وفاداری سے مملو معاشرے کی تشکیل ممکن ہو جاتی ہے۔ یہ نتیجہ اقبال کے فکری نظام میں ایک عقیدہ بلکہ ایک مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے۔^۱ برصغیر، بلکہ پورے مشرق کی زوال آبادی جو اقبال کے سامنے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کو اقوام مشرق کے لیے مصائب کا سرچشمہ قرار دیا جس نے روح مشرق کو کچل کر رکھ دیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ اسے اظہارِ نفس کی اس مسرت سے بھی محروم کر دیا تھا جس کی بدولت کبھی اس میں ایک شاندار تہذیب پیدا ہوئی تھی۔^۲ قیامِ یورپ نے مغرب کے جدید تمدن کا طلسم ان کی نظروں میں نارِ عنکبوت بنا کر رکھ دیا تھا۔ وہ اس تنگ نظری اور تعصب سے اور خود غرضانہ رویے سے واقف ہوئے جسے مغربی استعمار نے تہذیب اور سیاست کے عنوان سے اپنے دامن میں چھپا رکھا تھا۔ پہلی جنگِ عظیم کے مابعد کی بربادی پورے مغرب کے لیے طعنہ بن جاتی ہے جس میں تہذیب اور سیاست کے نام پر وطنیت، نسلیت اور نام نہاد مساوات اور بے روح صداقت کے پرہیزے اڑ گئے۔ اس جنگ کی مابعدیات اپنے ساتھ سرمایہ داری اور استبداد لے کر آئیں اور یہ سارا کچھ پوری انسانیت کے لیے مغرب کے ہولناک تحائف تھے۔

مغربی تہذیبی استعمار کی بلغار میں اقوام مشرق نے جو رعنائی دیکھی اقبال نے اس رعنائی کے باطن میں منافقت، خود فروشی، استبداد اور قیصریت کو دریافت کیا اور نفسانیت اور انسانیت محض کو محسوس کیا مگر ان کی فکر میں یہ بات محض احساس کی حد تک ہی نہ رہی بلکہ اپنے فکری استحکام کے بل پر اقبال نے اس استعمار کے خلاف ایک باقاعدہ جہاد کا آغاز

۱۔ خطبہٴ صدارت، مسلم لیگ الہ آباد، ۱۹۳۰ء۔

۲۔ ”ایک سبق جو میں نے اونچے اسلام سے سیکھا ہے۔ یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کی زندگی کو قائم رکھا۔ مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جا دیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سر نو مجتمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔“

مشرق کا خون چوس رہی ہے -^۱

قیامِ یورپ کا زمانہ اقبال کی چشمِ بصیرت پوری طرح وا ہونے کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے جب انہوں نے مشرق اور مغرب کا تہذیبی موازنہ کیا اور اسلام کا رخِ کردار ان کے سامنے ایک معین شکل اختیار کر گیا۔ یہ درست ہے کہ اقبال کا براہِ راست خطاب ملتِ اسلامیہ ہی سے رہا مگر انہوں نے معذرتی لہجہ کبھی اختیار نہیں کیا بلکہ اسلام کو عالمی تحریک اور انسانی حوالے سے پیش کرنے کی سعی کی اور گویا اسلام کو ایسے ڈھب سے پیش کر کے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ کیا۔ جس میں یہ پوری انسانیت کی واحد نلاح کی ضمانت بن جاتا ہے۔^۲ جس کے

۱۔ یہ زائرانِ حرمِ مغرب ہزار رہبر بنیں ہمارے

ہمیں بھلا ان سے واسطہ کیا جو تجھ سے لا آشنا رہے ہیں!

غضب ہے یہ ”مرشدانِ خود ہیں“ خدا تری قوم کو بچائے!

ہکاڑ کر تیرے مسلمانوں کو یہ اپنی عزت بنا رہے ہیں

(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، بانگ درا، ص ۱۶۲)

۲۔ ”اگر عالمِ انسانیت کا مقصد اقوامِ متحدہ کا امن سلامتی اور ان کی موجودہ ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلامی کے کوئی دوسرا نظام ذہن میں نہیں آ سکتا کیونکہ قرآن سے میری سمجھ میں جو کچھ آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالمِ بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہٴ نظر کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔“

خطِ بیجاوب حسین احمد مدنی، روزنامہ احسان، مارچ ۱۹۲۸ء

”مجھے اس جماعت سے دلی ہمدردی ہے جو میرے اوضاع و اطوار اور میری زندگی کا سرچشمہ ہے اور جس نے اپنے دین اور اپنے ادب اپنی حکمت اور اپنے تمدن سے بہرہ مند کر کے مجھے وہ کچھ عطا کیا ہے جس سے میری موجودہ زندگی کی تشکیل ہوئی۔ یہ اس کی برکت ہے کہ میرے ماضی نے از سر نو زندہ ہو کر مجھ میں یہ احساس پیدا کر دیا ہے کہ وہ اب بھی میری ذات میں سرگرم کار ہے۔“ ایضاً

لیے کوئی جگہ نہیں۔^۱ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے ہاں مغربی استعمار کے خلاف کوئی جزوی ذہنی رویہ مرتب نہیں ہوتا اس باب میں اُن کے ہاں ایک مکمل ذہنی ارتقاء پایا جاتا ہے جسے کسی ایک مسلم خطے یا مسلم قوم کے ساتھ محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کا رویہ پورے مشرق میں ہونے والے مغربی تہذیبی اور سیاسی انقلاب کو محیط ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے دوسرے مسلم مفکرین سے بہت آگے ہیں۔ ان کے پورے فکری دفاعی نظام میں کسی ایک خطے یا کسی ایک قوم کے سیاسی رویے کے ساتھ زمانی مطابقت اگر ارادی ہے تو اتفاق بھی ہے ورنہ فی الاصل ان کی سوچ پورے مشرق کے لیے ہے اور ان کا یہی فکری آفاق رویہ ان کی جد و جہد کو دوام اور اثبات کی سند عطا کرتا ہے۔ وہ ہر صغیر کے باشندے تھے لیکن ہر صغیر میں بھی مسلمانوں کی محض سیاسی یا اقتصادی جد و جہد ان کے نزدیک بے کار تھی وہ اسے بھی حفاظتِ تہذیبِ اسلامی کے ساتھ مشروط سمجھتے تھے۔ اسلام سے الگ رہ کر کوئی بھی جد و جہد ان کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتی تھی۔ اپنے ایک پیغام میں انہوں نے واضح طور پر لکھا کہ جمہوریت، قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت وغیرہ سب ملوکیت کے شاخسانے ہیں جنہوں نے روحِ انسانی کو یوں کچلا ہے کہ تاریخِ انسانی کے تاریک ادوار بھی اس کی مثال پیش نہیں کرتے۔ یہ سب تسلط کی بھوک کے مختلف اظہار ہیں اور یہ ساری مغربی جد و جہد ایک استعماری جبر ہے جس نے کمزور اقوام پر اپنی حکومت کا جوا ڈال کر انہیں ان کے مذہب، اخلاق، تہذیب و ثقافت روایات اور ادب سے محروم کر دیا ہے۔ یہ استعمار ملوکیت کی چونک ہے جو برابر

۱۔ ہے گرم خرام موجِ دریا دریا سوئے بحرِ جادہ بہا
باند کو ہوا اڑا رہی ہے شانوں پہ اٹھائے لا رہی ہے

لذت گیر وجود پر شے سرمستِ مے نمود پر شے
کوئی نہیں غمگسارِ انسان کیا تلخ ہے روزگارِ انسان

(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ہالک درا، ص ۱۲۷ - ۱۲۶)

ہدف مشرق کو اپنے مطالب کی بر آوری کے لیے بنایا ہے۔^۱
اقبال نے یورپی تہذیب و تمدن کی الہان اور اس کے اہل کو عین
جوانی کے عالم میں دیکھا اور اس بات سے کسی طور انکار ممکن نہیں کہ
حسن کا ایک وسیع تر احساس اقبال کو اپنے قیامِ یورپ ہی کے دوران
میں نصیب ہوا لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ اس احساس کی تہ میں
وہ مغربی رویہ بھی انہیں نظر آ جاتا ہے جس میں انسان کی غمگساری کے

۱۔ ”سوزمین۔ مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی
حیثیت رکھتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسائی ایک وسیع حکومت ہوگی۔
لوتھر کا احتجاج دراصل اس کلیسا کی حکومت کے خلاف تھا، اس کو کسی
دلیوی نظام۔ سیاست سے کوئی بھٹ نہیں تھی کیونکہ اس قسم کا کوئی
نظام۔ سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا۔ غور سے دیکھا جائے تو لوتھر
کی بغاوت ہر طرح سے حق بجانب تھی۔ اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ
خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے
تحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح
کے عالمگیر نظام۔ اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار ایسے اخلاقی
نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے اور
لہذا ان کا حلقہٴ اثر بالکل محدود رہ جائے گا۔ یہی وجہ ہے جس ذہنی
تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات سے ہوا اس نے مسیحی دنیا کی
وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور منتشر گٹھ میں
تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی لگائی اس عالمگیر مطمح نظر سے ہٹ
کر جو تمام نوع۔ انسان سے متعلق تھا، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں
الجمہ گئیں۔ اس لئے تہذیب حیات کے لیے انہیں کہیں زیادہ واقعی اور
مرئی اساس مثلاً قصور۔ وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی جس کا اظہار بالآخر
ان سیاسی نظامات کی شکل میں پیدا ہوا جنہوں نے جذبہٴ قومیت کے ماتحت
پرورش پائی۔ یعنی جن کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ سیاسی اتحاد و اتفاق
کا وجود عقیدہٴ وطنیت ہی کے ماتحت ممکن ہے۔“

خطبہٴ صدارت آل انڈیا، مسلم لیگ، ۱۹۴۰ء

عبرت نظر آیا۔ ۱۔ اپنے عہد کے تہذیبی اور سیاسی انقلابات اور بعض مغربی تحریکوں کے دور رس نتائج کو اقبال اچھی طرح بھالپ گئے تھے۔ اس ساری آلٹ ہلٹ میں انہیں کرہ ارض کے مشرق و مغرب دونوں خطوں کے خرابے پیش از وقت نظر آ رہے تھے انہیں دکھائی دے رہا تھا کہ مغرب کی طرف سے اٹھنے والے تہذیبی اور سیاسی استعمار کی آلدھی مشرق کی معرفت اور مغرب کے روئے کی صداقت اور محنت پر چیز کو ملایا میٹ کر کے رکھ دے گی۔

عہد اقبال ہی مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کے حوالے سے اقبال کے ملفوظات اور اس کی فکر پوری طرح کھل کر سامنے آ سکی یا نہیں۔ ۲۔ اس میں اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن اس بات میں کوئی کلام نہیں کہ عصر اقبال ابھی جاری ہے اس لیے کہ افکار اقبال میں کئی بیتی ہوئی صدیوں اور آنے والے زمانوں کی روح دھڑکتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ کل مغرب کے تہذیبی اور سیاسی استعمار کے محاذ پر کھڑے مصروف جد و جہد نظر آتے تھے تو آج بھی اور آنے والی کل بھی وہ اس جد و جہد میں مصروف نظر آ رہے ہیں اور آتے رہیں گے۔ اس بات میں ہرگز کوئی کلام نہیں کہ انسانیت کی معاشری، معاشی، تہذیبی اور سیاسی رہنمائی رقتہ رقتہ ایشیا کی طرف لوٹ رہی ہے اور ایشیا کا تشخص اب ملت بیضیاء کے وجود کے ساتھ ہی مشروط ہے یعنی اسلام اور فقط اسلام کے ساتھ۔ اقبال نے مغرب کی تہذیبی اور سیاسی استعمار کے خلاف اپنی فکری جد و جہد کا آغاز کرنے سے قبل مغرب کی تاریخ کا بھر پور مطالعہ کیا ہے اور بھر رہبائیت، وطنیت، کایسانی نظام، نسلیت اور قومیت کے ان تمام حربوں کے استعمال کی ایک مربوط ترجیح پیش کی ہے جنہیں مغرب نے اپنے ہاں آزمانے کے بعد ان کا

۱۔ گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگا رنگ

من بہ جز عبرت لکیرم از رنگ

(کلیات اقبال، حصہ فارسی، جاوید نامہ، ص ۷۶۰/۷۶۱)

۲۔ ربط و ضبط ملت بیضیاء ہے مشرق کی نجات

ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بانگ درا، ص ۲۹۵/۲۹۶)

کے دکھوں کا مداوا کسی طور نہیں کر سکتے۔^۱ اپنے آس پاس کی الٹ پلٹ اور تہذیبی اور سیاسی تغیر پذیری کو دیکھ کر عقیدے کی معنویت اور وقعت ان پر اور کھل گئی۔^۲

اقبال ان مسلم مفکرین میں سے ہیں جنہیں اس صدی کے آغاز ہی میں مغربی تہذیبی، اور سیاسی خلفشار اور استعماری رویے کا تنقیدی اور غائر جائزہ لینے کا نہ صرف موقع ملا بلکہ اس میں انہیں ایسے محرکات نظر آئے جو اگر ایک طرف اقوامِ مشرق کے لیے تباہ کن تھے تو دوسری جانب خود مغرب کی تباہی پر بھی شاہد تھے۔^۳ انہیں اس بات کا اندازہ اپنے پہلے سفر اور تھام یورپ کے دوران ہی ہو گیا تھا۔ چنانچہ آخری سفر یورپ مابین کے زمانے اور وفات تک انہیں مغرب کے تاجرانہ رویے اور استعمارانہ ذہنیت کے ساتھ ہی ساتھ اقوامِ مغرب کے استحصال، ہوسِ زر اور حبِ جاہ کے نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لینے کا پورا پورا موقع ملا۔^۴ پہلی جنگ عظیم کا تہذیبی اور سیاسی صلہ ان کے پیشِ نظر تھا جس میں انہیں سراسر سامان

۱۔ تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۸۹۔

۲۔ ”فی الحقیقت جس چیز کو اہمیت حاصل ہے وہ آدمی کا عقیدہ ہے اس کی تہذیب اور اس کی تاریخی روایات ہیں۔ میری نگاہوں میں یہ چیزیں اس قابل ہیں کہ جن کی خاطر آدمی کا جینا اور مرنا ہو نہ کہ زمین کا ٹکڑا جس کے ساتھ عارضی طور پر روحِ انسانی کا رابطہ ہو گیا ہو :

الگریزی تقاریر و خطبات (ترجمہ)، ص ۵۶

۳۔ دیارِ مغرب کے رہنے والوں خدا کی بستی دکان نہیں ہے !

کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا !

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی

جو شاخِ نازک پہ آشیاں بنے گا ، ٹاپائیدار ہو گا

(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ہانگ درا، ص ۱۴۱/۱۴۱)

۴۔ عالمِ نو ہے ابھی پردہٴ تقدیر میں

میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ہال جبریل، ص ۱۰۰/۳۹۲)



اقبال اور استعمار

سمیع اللہ قریشی

اقبال نے ہر صغیر کی غلامی کے ابام میں جب انگریز کی تہذیبی استعماری یلغار عروج پر تھی ، آنکھ کھولی ، اس وقت پورا ہر صغیر استعمار کا براہ راست ہدف تھا ۔ مشرق پر اس کی حربیں نظریں گڑی ہوئی تھیں اور یہ سب نتیجہ تھا مسلمان اقوام کے داخلی انتشار ، بے حسی اور سہل پسندی کا ۔ مسلمان اقوام خود اپنے ملی شعور کو مجروح کرنے پر تلی بیٹھی تھیں تعصب اور لسانی اور نسلی منافرت ان میں عام ہو چکی تھی ۔ وطنیت کا تصور اور تعصب فراوان تھا اور مذہب میں فقط ظاہر داری کے روئے کو فروغ حاصل تھا ۔ گویا پوری ملت اسلامیہ عالم پیری سے گزر رہی تھی ۔ اقبال نے یہ سب کچھ اپنی رگِ جاں میں محسوس کیا ۔ تہذیب مغرب کے اثرات اقبال کے سامنے تھے ۔ چنانچہ انہوں نے ان کا گہرا مطالعہ کیا پھر ایک لائحہ عمل کے تحت جہاں تہذیبِ فرنگ پر بھر پور علمی انتقاد کیا وہاں مغرب زدہ مسلمان اقوام کو اس استعمار سے لپٹنے کی تعلیم بھی دی ۔ مشرق میں الحاد اور لادینیت کے اثرات نے مشرق کا وقار دگرگوں کر رکھا دیا تھا ۔ اقبال نے پہلے مرض کی تشخیص کی اور اس نتیجے پر پہنچے کہ قرونِ وسطیٰ کا تصوف ، قومیت اور ملحدانہ سوشلزم یاں زدہ انسانیت

۱۔ نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شپہری

کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط الدوہ و دیگر

تیرے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبان

یہی ہے مرنے والی آستوں کا عالمِ پیری

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ارمغانِ حجاز ، ص ۶۸۰/۳۸)

دعا کرتا ہوں کہ اللہ آپ کا حج قبول فرمائے اور آپ کو اپنے دین کی محبت اور اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے عشق سے مالا مال فرمائے۔ امید ہے کہ اس خط کے پہنچنے تک جہاں دین والی میں پہنچ گئے ہوں گے۔“^۱

بات یہ ہے کہ حضرت علامہ اولیائے کرام اور صوفیائے عظام کے اخلاف کی بے عملی اور بے حسی سے سخت نالاں تھے۔ اور جب وہ ان گھرانوں سے متعلق کسی نوجوان میں علم و عمل کی صلاحیت ہاتے تو بہت خوش ہوتے اور کوشش کرتے کہ وہ نوجوان اپنے اسلاف کے نقش قدم پر چل کر دین اسلام کی خدمت کرے اور قوم کی راہنمائی کرے۔ ایسے نوجوانوں میں حضرت خواجہ نظام الدین دربار تولسہ شریف اور سید غلام میراں شاہ دربار جہاں الدین والی (مہاول پور) نمایاں حیثیت کے مالک تھے۔ چنانچہ علامہ نے ان نوجوانوں سے رابطہ قائم کیا اور انہیں اپنے اسلاف کے زرین کارناموں کو دلیل راہ بنانے کا مشورہ دیا۔ ایک خط میں حضرت علامہ مخدوم صاحب کو تحریر کرتے ہیں :

”آپ کے احباب اور مخلصین آپ سے اس روحانیت کی بنا پر جو آپ نے اپنے آباؤ اجداد سے ورثہ میں پائی ہے۔ بہت بڑی بڑی امیدیں رکھتے ہیں۔ ان امیدوں میں مین بھی شریک ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ خدا تعالیٰ آپ کو اس امر کی توفیق دے کہ آپ اپنی قوت، ہمت، رسوخ اور دولت و عظمت کو حقائق اسلام کی نشر و اشاعت میں صرف کریں۔ اس تاریک زمانے میں حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی خدمت یہی ہے۔ افسوس کہ شمال مغربی ہندوستان میں جن بزرگوں نے علم اسلام بلند کیا ان کی اولادیں دنیوی جاہ و منصب کے پیچھے ہٹ کر تباہ ہو گئیں اور آج ان سے زیادہ جاہل کوئی مسلمان مشکل سے ملے گا، خدا تعالیٰ انہیں بزرگوں کی اولاد سے کسی کی روحانیت بیدار کر دے اور کلمہ اسلام کے اعلاء پر مامور کرے۔“^۲

یہ ہے حضرت علامہ کی صوفیائے عظام سے عقیدت کی مختصر داستان۔

۱۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ، ص ۲۴۲۔

۲۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ اول)، ص ۲۴۱، ۲۴۲۔

بڑھ گئی ، تھوڑی دیر میں گھانا آیا جس میں اقبال خود بھی شریک ہوئے اور کم از کم اُس وقت ایسی اچھی حالت میں تھے کہ گھانا بھی انہوں نے رغبت سے کھایا اور گفتگو بھی دوران طعام بہت دلچسپ ہوتی رہی ، طرح طرح کی باتیں ہوتی رہیں ، مخدوم الملک چوں کہ پیر زادے تھے اور اقبال مرحوم سے بہت عقیدت رکھتے تھے ۔ انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ شیخ صاحب آپ کچھ بتا سکتے ہیں کہ اس زمانے کا قطب پنجاب میں کون ہے ۔ آپ ہی بتائیں ، انہوں نے کہا : میں تو سمجھتا ہوں کہ اقبال ہی قطب پنجاب ہیں ۔“^۱

اپریل ۱۹۳۷ء میں مخدوم صاحب کی ملاقات حضرت علامہ سے ہوئی اور دسمبر ۱۹۳۷ء میں انہوں نے حج کی تیاریاں شروع کر دیں تو حضرت علامہ نے انہیں تحریر کیا :

”آپ کا خط آج صبح مل گیا ، الحمد للہ کہ آپ خیریت سے ہیں اور حج کی تیاریوں میں مصروف ۔ خدا تعالیٰ آپ کو یہ سفر مبارک کرے اور اس کے فرشتوں کی رحمتیں آپ کے شریک حال ہوں ، کاش کہ میں بھی آپ کے ساتھ چل سکتا اور آپ کی صحبت کی برکت سے مستفیض ہوتا لیکن افسوس کہ جدائی کے ایام ابھی کچھ باقی معلوم ہوتے ہیں ۔ میں تو اس قابل نہیں ہوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ مبارک پر یاد بھی کیا جا سکوں ۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امن ارشاد سے جرأت ہوتی ہے ۔ ”الطالح لی“ یعنی گنہگار میرے لیے ہے ، امید ہے کہ آپ اُس دربار میں پہنچ کر مجھے فراموش نہ فرمائیں گے ، باقی خدا تعالیٰ کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔“^۲

مخدوم صاحب حج بیت اللہ سے واپس آئے تو حضرت علامہ نے انہیں مبارک باد کا خط لکھا :

”آپ کا تار گزشتہ رات کراچی سے ملا جس کو پڑھ کر بہت مسرت ہوئی ۔ میں آپ کی بہ خیریت واپسی پر دلی مبارک باد پیش کرتا ہوں اور

۱۔ ماہنامہ ”غزن“ لاہور، اپریل ۱۹۵۰ء، ۵۸، ۵۹ء۔

۲۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ لاہور ۱۹۴۹ء،

تو مجھے تعجب بھی ہے اور افسوس بھی . . . باقی رہا مقصود جس کے لیے سفر کرنا تھا سو مجھے یہ لکھنے میں تاہل نہیں کہ اس کا ایک پہلو سیاسی بھی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بحیثیت مذہب کے دین و سیاست کا جامع ہے ۔ میں نے جو حضرات مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر تھا نہ اپنے نام و نمود کی خاطر ، خیال تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان صوفیہ میں کہ اُن کے اقتدار کا دار و مدار بھی اسلام کی زندگی پر ہے ۔ کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کل نہیں تو جزاً اس کام میں شریک ہو جائیں ۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شامل ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے اُن کی سعادت ہے بلکہ میں چاہتا ہوں کہ اس ساری تحریک کا سہرا اُن ہی کے سر رہے ۔“^۱

اُسی دور میں حضرت علامہ کے جال دین والی ذی علم سادات گھرانے کے ایک نوجوان مخدوم الملک سید غلام میراں شاہ دام ظلہ سے تعلقات قائم ہوئے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت گہرے اور مستحکم ہوتے گئے ۔ مخدوم الملک جب لاہور آئے تو حضرت علامہ کے پاس ٹھہرتے ۔ ۱۹۳۷ء میں حضرت علامہ کے محب گرامی سر عبدالقادر لندن سے لاہور تشریف لائے تو حضرت علامہ نے انہیں کھانے کی دعوت دی ۔ اس دعوت میں مخدوم الملک بھی مدعو تھے ۔ اس دعوت کا ذکر سر عبدالقادر نے بڑے دل چسپ انداز میں کیا ہے ۔ ملاحظہ ہو :

”دو اور دوست بھی موجود تھے جو کھانے میں شرکت کے لیے مدعو تھے ۔ ایک تو چوہدری محمد حسین ایم ۔ اے جو اُس زمانے میں اُن کے معتد رفیق تھے اور اُن کی وفات کے بعد اُن کے صاحب زادے اور صاحب زادی کی نگرانی کے فرائض ادا کرتے رہے ، دوسرے صاحب ریاست ہاول پور کے ایک مشہور سادات خاندان کے رکن اور بڑے زمیندار اور بڑے رئیس تھے جن کا نام مخدوم الملک سید غلام میراں شاہ ہے ۔ اُن سے میری ملاقات پہلے معمولی تھی ، مگر اُس دن یہ دیکھ کر کہ اقبال انہیں بہت پسند کرتے تھے اور وہ اقبال کے دلی مداح تھے ، میری اُن سے ملاقات

اب جو کچھ ہوگا نوجوان علیہ و صوفیاء ہی سے ہوگا۔ جن کے دلوں میں خدا نے احساسِ حفاظت ملی پیدا کر دیا ہے۔ خواجہ صاحب (خواجہ نظام الدین) کی خدمت میں عرض کیجیے کہ وہ ایسے نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں۔ میں بھی وہاں حاضر ہو کر اُن کی مشورت میں مدد دوں گا۔ یہ جلسہ فی الحال پرائیویٹ ہوگا۔ میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے۔ اُن کے نام دھوت جاری ہو اور اس پر اگر میرے دستخط کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں۔“

۱۳ مئی ۱۹۳۱ء کے ایک خط میں مزید تحریر فرماتے ہیں :

”آپ مہربانی کر کے بواہسی ڈاک دو باتوں کا جواب دیں۔

(۱) خواجہ صاحب اور دیگر نوجوان سجادہ نشین کون سی تاریخ کو وہاں (پاکپن شریف) موجود ہوں گے۔

(۲) اگر میں پاک پن حاضر نہ ہو سکے تو کیا اور کوئی موقع ہو سکتا ہے کہ میں ان سب سے ایک مقام پر مل سکوں اور اپنی معروضات ان کی خدمت میں پیش کر سکوں۔ ان باتوں کا جواب فوراً ارسال فرمائیے۔“

خواجہ صاحب کی کوشش سے نوجوان صوفیائے کرام کا اجتماع پاک پن میں ہوا۔ لیکن حضرت علامہ بیماری کی وجہ سے اس اجتماع میں جو اُن ہی کی خواہش اور تحریک سے ہوا تھا، شرکت نہ کر سکے جس کا انہیں از حد افسوس ہوا۔ مولوی محمد صالح کے نام ۷ جون ۱۹۳۱ء کے گرامی نامہ میں لکھتے ہیں :

”معلوم ہوتا ہے آپ اور حضرت خواجہ میرے تار اور خط کو فراموش کر گئے یا ممکن ہے تار کا مطلب صحیح نہ سمجھا گیا ہو اور خط نہ ملا ہو۔ میں نے تار اور خط دونوں میں لکھ دیا تھا کہ میں دردِ دندان میں مبتلا ہو گیا ہوں اور چار روز کی سخت تکلیف کے بعد دونوں دانت جو دکھتے تھے اُن کو اکھڑوا دیا گیا۔ اگر یہ خط اور تار پہنچنے کے بعد بھی خواجہ صاحب نے بقول آپ کے میرے نہ آسکنے کو برا محسوس کیا

۱۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۳۸۳، ۳۸۵۔

۲۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۳۸۹۔

کہا اور مصر ، فلسطین ، شام اور مدینہ منورہ کے مشائخ۔ شاذلیہ ، رفاعیہ وغیرہ میں حلقے کی تبلیغ کی ، حضرت اکبر الہ آبادی اور حضرت مولانا محمد شاہ سلیمان پهلواروی کو اس حلقہ سے بہت دل چسپی اور ہمدردی تھی۔“^۱

”حلقہ نظام المشائخ“ کی تنظیم میں شامل ہونے کی خواجہ صاحب نے حضرت علامہ کو دعوت دی تو جواباً فرمایا :

”حلقہ نظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر محمد شفیع پیرسٹر ایٹ لاء سے سن کر بڑی خوشی ہوئی۔ خدا کرے آپ کے کام میں ترقی ہو ، مجھے بھی اپنے حلقہ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجیے۔ مجھے ذرا کاروبار کی طرف سے اطمینان ہو جائے تو پھر عملی طور پر اس میں دلچسپی لینے کو حاضر ہوں ، میری طرف سے مزار شریف پر بھی حاضر ہو کر عرض کیجیے۔“^۲

سب سے دل چسپ اور عجیب بات یہ ہے کہ خواجہ صاحب کی قائم کردہ یہ تنظیم چند سالوں کی ناگزیر وجوہات کی بنا پر ختم ہو گئی لیکن حضرت علامہ کے دردمند دل میں ہمیشہ کے لیے یہ خیال مستقل طور پر جان کزیں ہو گیا کہ مشائخ عظام کی ایک نمائندہ تنظیم قائم ہونی چاہیے۔ ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء میں جب انہیں پیر زادگان دربار تونسہ شریف میں ایک جوہر قابل حضرت خواجہ نظام الدین کی شکل میں نظر آیا تو اُن کی دیرینہ خواہش جاگ اُٹھی اور انہوں نے خواجہ صاحب سے اُن کے ایک عقیدت مند مولوی محمد صالح کی معرفت رابطہ قائم کیا اور انہیں مشائخ کی تنظیم کی طرف متوجہ کیا۔ چنانچہ مولوی صالح کو ۱۸ اپریل ۱۹۳۱ء میں تحریر کرتے ہیں :

”فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم سجادوں کے نوجوان مالک ایک جگہ جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اُس درخت کی حفاظت کی جا سکتی ہے جو اُن کے بزرگوں کی کوشش سے پھلا پھولا تھا۔

۱۔ ”ماہنامہ نظام المشائخ“ کراچی ، مئی ۱۹۵۲ء ، ص ۱ - ۲۔

۲۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ دوم) مرتب شیخ عطاء اللہ ۱۹۵۱ء لاہور

- (۵) مولانا محمد علی بی۔ اے آگسن گوجہ لنگر خانہ ، رام پور
- (۶) عبداللہ الہاموں سہروردی ، کلکتہ
- (۷) حبیب الرحمان خاں سہروردی ، علی گڑھ
- (۸) نواب سید امیر حسن ، کلکتہ
- (۹) خجستہ اختر بانو سہروردیہ ، کلکتہ^۱ (والدہ حسین شہید سہروردی سابق وزیر اعظم پاکستان)
- حلقہ نظام المشائخ کی تشکیل اور اس کے اغراض و مقاصد کو خواجہ صاحب نے اپنی ایک تحریر میں اس طرح بیان کیا ہے ۔
- ”۱۹۰۸ء کا ذکر ہے میں نے ملا واحدی ، قاضی لطیف الدین پیر زادے درگاہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی اور سید عطاء الدین پیرزادے درگاہ چراغ دہلی وغیرہ نے مل کر مشائخ صوفیہ کی خدمات کے لیے ایک جماعت قائم کی تھی ۔ اس کا نام حلقہ نظام المشائخ رکھا گیا تھا اور دہلی کے بازار چٹلی قبر میں نواب غلام نصیر الدین عرف نواب بدھن کے عالی شان مکان میں اس کی منزل گاہ قائم ہوئی ۔ جہاں روزانہ دہلی کے لوجوان جمع ہو کر حلقے کے چار مقاصد پر تقریریں کرتے تھے ، وہ چار مقاصد یہ تھے :
- (۱) علم تصوف کی حفاظت اور اشاعت ۔
- (۲) مشائخ صوفیہ کا اتحاد ۔
- (۳) عرسوں اور خانقاہوں کے اُن مراسم کی اصلاح جو شریعت اور طریقت کے خلاف ہوں ۔

(۴) مشائخ کے سیاسی حقوق کا تحفظ بذریعہ مسلم لیگ ۔

اسی سال میں نے حلقے کے مقاصد کی اشاعت کے لیے ہنگال کا سفر کیا اور ڈھاکہ میں نواب سلیم اللہ مرحوم نے اس کام میں بہت مدد کی ، سہروردی خاندان کے اکثر افراد اس کے رکن بنے ، جون ۱۹۱۱ء میں میں نے حلقے کے مقاصد کی تبلیغ کے لیے حضرت مولانا سید امام الدین دیوان درگاہ اجمیر شریف کی تحریک سے بمالک اسلامیہ کا سفر

معاف فرمائیں گے اور جوابِ باصواب سے ممنون فرمائیں گے۔“ ۱

شمس العلماء حضرت خواجہ حسن نظامی کی ذات محتاج تعارف نہیں۔ ۱۹۰۷ء میں اُن کے تعلقات حضرت علامہ سے قائم ہوئے جو اُن کی وفات تک قائم رہے۔ اپنے تعلقات کی ابتدا خواجہ صاحب اس طرح بیان کرتے ہیں :

”ڈاکٹر سر محمد اقبال سے میرا ملنا جلنا ۱۹۰۳ء سے تھا۔ ایک دفعہ انجمن حمایت اسلام میں انہوں نے اپنی نظم خاص لحن سے پڑھی اور مجھ پر ایسا اثر ہوا کہ میں نے اپنا عامہ سر سے اتار کر اُن کو دے دیا اور کہا تمہارے جامِ مے کی نذر میری پارسی ہو

اراکین انجمن نے عامہ لیلام کیا اور حکیم محمد اشرف آئی ڈاکٹر نے اُس کو خرید لیا۔“ ۲

۱۹۰۸ء میں مشائخ عظام کو منظم اور متحد کرنے کے لیے خواجہ صاحب نے ایک تنظیم بنام ”حلقہ نظام المشائخ“ قائم کی اور خواجہ صاحب نے اس تنظیم میں شامل ہونے کے لیے مشائخ عظام کے علاوہ برصغیر کے علماء، فضلاء اور دودمند مسلمانوں سے بھی درخواست کی۔ چنانچہ خواجہ صاحب کی اپیل پر لبیک کہتے ہوئے تصوف سے دلچسپی رکھنے والے علم دوست حضرات کی کثیر تعداد نے اس تنظیم میں شرکت کی اور اس کے رکن بنے۔ چند اہم نام ملاحظہ ہوں :

(۱) مولانا ابوالکلام آزاد، کلکتہ

(۲) نواب محمد مزمل خان، علی گڑھ

(۳) محمد اقبال پیرسٹر، لاہور

(۴) سید حسین شہید سہروردی، کلکتہ

۱۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ، لاہور،

ص ۴۲ تا ۴۴

۲۔ دیباچہ ”پاکستان کے موجد اول ڈاکٹر محمد اقبال کے خطوط“

مرتب حسن نظامی بحوالہ ”معاصرین اقبال کی نظر میں“ مرتب عبداللہ

تربشی، ص ۴۰۴ -

”مخدوم و مکرم حضرت قیلہ - السلام علیکم ا

اگرچہ زیارت اور استفادہ کا شوق ملت سے ہے ، تاہم اس سے پہلے شرفِ نیاز حاصل نہیں ہوا ، اب اس محرومی کی تلافی اس عریضہ کے کرتا ہوں ، گو مجھے الدیشہ ہے کہ اس خط کا جواب لکھنے یا لکھوانے میں جناب کو زحمت ہوگی ۔ بہر حال جناب کی وسعتِ اخلاق پر بھروسہ کرتے ہوئے یہ چند سطور لکھنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان بھر میں کوئی اور دروازہ نہیں جو پشیر نظر مقصد کے لیے ٹھکرایا جائے ۔

میں نے گزشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی ۔ اب پھر ادھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت عی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے ۔ نظر بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں ۔ جناب کے اخلاقِ گریمالہ سے بعید نہ ہوگا اگر ان سوالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے :

(۱) اول یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقتِ زماں کے متعلق کہا ہے اور آئمہ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے ۔

(۲) یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں ، اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اول کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کر سکوں ۔

(۳) حضراتِ صوفیہ میں سے اگر کسی بزرگ نے بھی حقیقتِ زماں بحث کی ہو تو اُن بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں ۔ ولوی سید الور شاہ مرحوم و مغفور نے عراق کا ایک رسالہ مرحمت فرمایا تھا اُس کا نام تھا ”فی درایۃ الزماں“ جناب کو ضرور اس کا علم ہوگا ۔ میں نے یہ رسالہ دیکھا ہے مگر چون کہ یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس واسطے مزید روشنی کی ضرورت ہے ۔

میں نے سنا ہے کہ جناب نے درس و تدریس کا سلسلہ ترک فرما دیا ہے ۔ اس واسطے مجھے یہ عریضہ لکھنے میں قائل تھا ، لیکن چون کہ قصود خدمتِ اسلام ہے مجھے یقین ہے کہ اس تصدیق کے لیے جناب مجھے

”شیخ اکبر عی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت گوئی بد ظنی نہیں بلکہ مجھے اُن سے محبت ہے۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور اُن کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا، گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی تاہم محلِ دوس میں ہر روز شریک ہوتا، بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا، میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی۔ اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ میں نے شیخ کا مفہوم غلط سمجھا ہو، کئی سالوں تک میرا یہی خیال رہا ہے کہ میں غلطی پر ہوں، گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی نتیجے تک پہنچ گیا ہوں۔ لیکن اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی ضد نہیں۔ اس واسطے بذریعہ عریضہ ہذا آپ کی خدمت میں ملتصع ہوں کہ از راہ عنایت و مکرمات چند اشارات تطہیر فرما دیں۔ میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا اور اپنے علم و رائے میں مناسب ترمیم کر لوں گا۔“

حضرت پیر سید مہر علی شاہ صاحب گولڑوی نے صرف بلند مرتبت صوفی تھے بلکہ جید عالمِ دین بھی تھے۔ منطق و فلسفہ پر مکمل عبور رکھتے تھے، خصوصاً حضرت ابن عربی کے بارے میں تو وہ عالمِ اسلام میں سند کی حیثیت رکھتے تھے۔

۱۹۳۳ء میں حضرت علامہ نے ارادہ کیا کہ یورپ میں جا کر وہ ابن عربی پر ایک لیکچر دیں، ابن عربی کی تعلیمات اور فلسفہ کو سمجھنے کے لیے انہوں نے پیر صاحب سے رابطہ قائم کیا اور ایک مفصل خط اُن کی خدمت میں ارسال کیا جو حسب ذیل ہے :

۱۔ ”اقبال کے محبوب صوفیہ“ تالیف اعجاز الحق قدوسی، لاہور،

۱۹۸۲ء (بار دوم)، ص ۵۱۷، ۵۱۸۔

فرمائش سے میں نے حسب ذیل قطعہٴ تاریخ لکھا جو اپریل ۱۹۱۶ء کے 'صوفی' میں چھپ چکا ہے :

اے پر سید حیدر اے ذوالفقار حیدر
 مجموعہٴ کرامت تھی تیری زندگی بھی
 تو تھا فروغِ دل پا تو تھا قرارِ جاں پا
 تو چل بسا تو رخصت اپنی ہوئی خوشی بھی
 فیضِ کرم سے جس کے تھے تلخ کام شیریں
 مغفور آج ہے وہ شیریں سخن ولی بھی^۱

۵۱۳۲۶ ۵۱۴۲۶

”ذکرِ حبیب“ کے دیباچہ میں ملک محمد الدین خود بھی تحریر کرتے

ہیں :

”میں ملک کے نامور شعراء کا بھی رہیں منت ہوں جنہوں نے اپنے کلامِ بلاغت نظام سے مجھ کو ممتاز فرمایا۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال ایم۔ اے۔ پی ایچ۔ ڈی اور خان بہادر سید اکبر حسین الہ آبادی سے لے کر عام لغز گویان تک کے نتائج افکار کتاب کے اوراق میں درج ہیں۔“^۲

اوپر کے ہر دو اقتباسات سے صاف طور پر ظاہر ہو رہا ہے کہ شاہ صاحب کی سوانح عمری ”ذکرِ حبیب“ میں شامل بیشتر قطعات تاریخ ملک محمد الدین کا حق دوستی ادا کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں کہ حضرت جلال پوری کی عقیدت کی بنا پر۔ ہاں حضرت علامہ کے قطعہ کے حرفِ حرف سے وہ عقیدت و احترام جھلک رہا ہے جو انہیں اولیائے کرام سے تھا۔

حضرت شاہ سلیمان بھلواروی عہدِ اقبال کے بلند پایہ عالمِ دین اور صوفی تھے۔ ”اسرارِ خودی“ کی اشاعت کے بعد ۱۹۱۶ء میں جب لاخوشگوار بحث چھڑ گئی تو حضرت علامہ نے شاہ سلیمان سے بھی رجوع کیا اور انہیں لکھا :

۱۔ ”کلامِ فوق“ تصنیف محمد دین فوق لاہور ۱۹۳۳ء، ص ۱۷۵۔

۲۔ ”ذکرِ حبیب“ مرتبہ ملک محمد الدین دیباچہ، ص ج۔

تھے۔ ۱۹۲۳ء میں اُن کے سلسلہ کے ایک نامور ادیب ملک محمد الدین مرحوم سابق ایڈیٹر 'صوفی' ہنڈی جہاؤ الدین ضلع گجرات نے اُن کی مفصل سوانح عمری شائع کی۔ اس سوانح عمری کے صفحہ ۱۱۰ کے سامنے علامہ اقبالؒ کے اُس قطعہ کا عکس درج ہے جس میں حضرت علامہ نے شاہ صاحب کے سن وفات کو نظم کیا ہے۔ قطعہ اس طرح ہے :

ہر گہ ہر خاکِ مزارِ پیر حیدر شاہ رفت
تربتِ او را اسین جلوہ ہائے طور گفت
ہاتف از گردوں رسبہ و خاکِ او را بوسہ داد
گفتش سالِ وفات او بگو "مغفور" گفت

چونکہ شاہ صاحب جلال پوری سے حضرت علامہ کے کسی قسم کے عقیدت مندانہ تعلقات کا پتہ نہیں چلتا۔ اس لیے ڈاکٹر عبدالغنی فرماتے ہیں :

"ہمیں معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ انہوں (علامہ اقبال) نے یہ منفرد قسم کا قطعہ تاریخ کب سے لکھا اور کب لکھا۔"

بات صرف اتنی ہے کہ ملک محمد الدین نے جب شاہ صاحب کے "سوانح" کا ڈول ڈالا تو انہوں نے اپنے تعلقات کی بنا پر مشاہیر شعراء سے شاہ صاحب کی وفات کے بارے میں سینکڑوں قطعات لکھوائے اور اُن میں سے چیدہ چیدہ کو حضرت کی سوانح عمری "ذکرِ حبیب" میں درج کیا۔ مثال کے طور پر منشی محمد دین فوق مرحوم کا لکھا ہوا قطعہ تاریخ جو ذکرِ حبیب کے صفحہ ۱۱۷ پر درج ہے، وہ فوق صاحب کے مجموعہ کلام "کلامِ فوق" کے صفحہ ۱۷۵ پر چھپا ہوا ہے۔ شروع میں فوق صاحب نے اس قطعہ کی شانِ نزول اس طرح بیان کی ہے :

"۱۳۲۶ھ میں حضرت پیر سید حیدر شاہ جلال پوری کا وصال ہوا۔ فروری ۱۹۱۶ء میں ملک محمد الدین ایڈیٹر 'صوفی' ہنڈی جہاؤ الدین نے جو حضرت مغفور کے مریدوں میں سے ہیں، لکھا کہ میں حضرت مرحوم کے سوانح حیات لکھ رہا ہوں۔ اُن کی وفات کا قطعہ تاریخ لکھ دو۔ اُن کی

۱۔ ذکرِ حبیب مرتبہ ملک محمد الدین ۱۹۲۳ء، ص ۱۱۱۔

۲۔ مجمع البحرین مرتب ڈاکٹر عبدالغنی، ص ۷۰۔

ضرور حصول فیض و برکات کے لیے مرشد کے حضور تشریف لے گئے ہوں گے لیکن اس سلسلہ میں ہمارے پاس سر دست معلومات نہیں ہیں۔

ہاں حضرت قاضی کی وفات کے بعد انہیں تجدید بیعت کی ضرورت محسوس ہوئی اور اس کے لیے انہوں نے لاہور بھارت کے ایک مجذوب بزرگ بابا تاج الدین اولیاء کی ذات اقدس کا انتخاب بھی کر لیا۔ بابا صاحب کا حلقہ ارادت بہت وسیع تھا۔ مولانا عبدالکرم المعروف بابا یوسف شاہ تاجی اور ایم۔ ایم احمد، سابق صدر شعبہ فلسفہ کراچی یونیورسٹی جیسے فاضل حضرات اُن کے حلقہ عقیدت میں شامل تھے۔ اپنے دوست راجہ کشن پرشاد کو ایک خط میں تحریر کرتے ہیں :

”لوازش نامہ مع سفر نامہ لاہور ملا۔ میں نے اس چھوٹی سی کتاب کو بڑی مسرت سے پڑھا اور سرکار کی عقیدت سے دل کو ایک قسم کی روحانی بالیدگی حاصل ہوئی۔ میرا قصد بھی اُن (مولانا تاج الدین لاہوری) کی خدمت میں حاضر ہونے کا ہے۔ بعض وجوہ سے تجدید بیعت کی ضرورت پیش آئی، سنتا ہوں کہ وہ مجذوب ہیں مگر آج کل زمانہ بھی مجاذیب کا ہے آج خواجہ حسن نظامی کو بھی خط لکھا ہے۔ اگر وہ بھی ہم سفر ہو گئے تو مزید لطف رہے۔“^۱

یہ بھی عجیب بات ہے کہ یورپ سے واپسی کے بعد حضرت علامہ کو مجذوبوں سے خاصی عقیدت ہو گئی تھی۔ ۱۹۱۷ء میں لاہور کی ایک مجذوبہ کا بہت چرچا تھا۔ مہاراجہ کشن پرشاد کو لکھتے ہیں :

”آج کل لاہور میں سلطان کی سرانے میں ایک مجذوبہ نے بہت لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ کسی روز اُن کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے۔ شاد کا پیغام بھی پہنچا دوں گا۔“^۲

حضرت پیر حیدر شاہ جلال پوری عہد حاضر کے ممتاز ترین مشائخ میں سے تھے۔ وہ سلسلہ چشتیہ میں حضرت خواجہ شمس الدین سے بیعت

۱۔ روح مکاتیب اقبال مرتب محمد عبداللہ قریشی لاہور، ۱۹۷۷ء،

ص ۲۷۰۔

۲۔ اقبال نامہ، حصہ دوم مرتب شمع عطاء اللہ، لاہور ۱۹۵۱ء،

ص ۱۸۲۔

دل عشق چائی اک سائیں ڈکھ موز چیا رک رگ سائیں
(دیوانِ فرید)

ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے :

عشق ہے ہادی ہرم نگر دا عشق ہے رہبر فقر دا
(دیوانِ فرید) عشقوں حاصل ہے عرفان
حضرت خواجہ فرید اور اُن کی لافانی شاعری کے بارے میں حضرت علامہ
فرماتے ہیں :

”جس قوم میں فرید اور اُس کی شاعری موجود ہے اُس قوم میں
عشق و محبت کا موجود نہ ہونا تعجب انگیز ہے۔“^۱
حضرت حاجی وارث علی شاہ اپنے متوسلین اور متعلقین کو ہمیشہ
یہی ہدایت فرماتے :

(الف) ”ہمارا مشرب عشق ہے ۔

(ب) عاشق وہ ہے جس کی کوئی سانس یادِ مطلوب سے خالی نہ
ہو جائے ۔

(ج) عاشق کے عشقِ صادق کی علامت یہ ہے کہ ذکرِ یاری
کثرت ہو ۔

(د) جس کا عشق کامل ہوتا ہے اُس کا شوق فراق و وصال میں
یکساں رہتا ہے ۔

(ه) عاشق کا ایمان رضائے یار ہے ۔“^۲

قطب العارفين حضرت قاضی سلطان محمودؒ دربار آوان شریف ضلع
کجرات سے تو حضرت علامہ سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے (جس کا تفصیلی
ذکر ہم مقالہ کی ابتدا میں کر چکے ہیں) اور اپنی زندگی بھر کئی مرتبہ

۱۔ دیوانِ فرید مرتب مولوی عزیز الرحمان بہاول پور ۱۹۴۳ء ،
مقدمہ اڑ طالوت ، ص ۷۷ ۔

۲۔ ”سعی الحارث فی ایمان الوارث“ ، تالیف ابراہیم شیدا ، دہلی
۱۹۳۹ء ، ص ۲۰۲ ، ۲۰۴ ۔

شاہ صاحب اپنے خیالات کا اظہار فرماتے رہے۔ ہم چلتے کی نیت سے اٹھنے لگے تو اقبال نے شاہ صاحب سے کہا کہ وہ عرصہ سے سنگِ گردہ کے مریض ہیں۔ اُن کے لیے دعا کریں کہ انہیں اس شکایت سے نجات ملے۔ شاہ صاحب کہنے لگے۔ بہت اچھا لیجیے میں آپ کے لیے دعا کرتا ہوں آپ بھی ہاتھ اٹھائیں۔ دعا کے بعد ہم نے اجازت لی اور لاہور کی ٹرین میں سوار ہو گئے۔ راستے میں ڈاکٹر صاحب پیشاب کی نیت سے غسل خانے میں تشریف لے گئے، واپس آئے تو اُن کے چہرے پر حیرت و استعجاب کے آثار نظر آ رہے تھے۔ کہنے لگے: عجب اتفاق ہوا ہے۔ پیشاب کے دوران مجھے یوں محسوس ہوا گویا ایک چھوٹا سا سنگریزہ پیشاب کے ساتھ خارج ہو گیا ہے۔ مجھے اس کے گرنے تک کی آواز سنائی دی اور اس کے خارج ہونے ہی طبیعت کی ساری گرانی جاتی رہی۔“^۱

حضرت میاں محمد مصنف ”سیف الملوک“، حضرت خواجہ غلام فرید اور حضرت حاجی وارث علی شاہؒ اور حضرت علامہ کے درمیان قدرِ مشترک ”مسلکِ عشق“ تھا یہ سب حضرات نہ صرف اس مسلک کے توجہ اور مبلغ تھے بلکہ اسے روحِ ایمان اور جانِ ایمان بھی سمجھتے تھے۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں:

زُ رِسم و راہِ شریعت نکرده ام تحقیق
جز این کہ منکرِ عشق است کافر و زلدیق^۲

میاں محمد اس سے بھی دو چار قدم آگے جاتے ہیں:

جنہاں عشق خرید نہ کیتا اینویں آہکتے
عشقے باہجہ محمد بنشا کیا آدم کیا کتے

(سیف الملوک)

حضرت خواجہ غلام فرید کا دیوان تو ہلا ربیب ”عشق کی انجیل“ ہے۔ ہر طرف عشق ہی عشق کا فرما ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

۱۔ ملفوظاتِ اقبال مرتب ڈاکٹر ابوالیث صدیقی، لاہور ۱۹۷۷ء

دو تین ماہ بعد اچانک ایک دن انہی اصحاب میں سے ایک صاحب میرے پاس تشریف لائے اور کہنے لگے لو شاہ صاحب خود ہی تشریف لے آئے ہیں اور ان دنوں وہ امرتسر میں مقیم ہیں ، اگر تم اُن سے ملنا چاہو تو میرے ساتھ چلو میں نے شاہ صاحب کے جائے قیام کا پتہ دریافت کر کے انہیں تو رخصت کیا اور خود ڈاکٹر صاحب کے ہاں پہنچا ۔ وہ بھی چلنے کو تیار ہو گئے ۔ اتنے میں سر ذوالفقار علی خان تشریف لے آئے اور ہم تینوں ٹرین پر سوار ہو کر امرتسر پہنچے ۔ راستے میں یہ طے پایا کہ شاہ صاحب پر سراپال اور سر ذوالفقار کی شخصیت کا اظہار نہ کیا جائے ۔ ڈاکٹر صاحب کو یہ دیکھنا مطلوب تھا کہ آیا شاہ صاحب بھی اپنے کشف سے اُن کی شخصیت کو تاڑ لیتے ہیں یا نہیں ۔ ہم شاہ صاحب کے پاس پہنچے تو میرے مؤکلوں میں سے ایک نے میرا تعارف کرایا اور میں نے اپنے رفقاء گو شیخ صاحب اور خان صاحب کے مختصر ناموں کے ساتھ پیش کیا ۔ دوران گفتگو میں شاہ صاحب نے دریافت کیا کہ آپ میں سے گوئی صاحب شعر بھی کہتے ہیں ۔ یہ سوال اپنی تمام تر سادگی کے باوجود ہمارے لیے حد درجہ اہم تھا ۔ اس لیے نواب صاحب اور میں کنگھیوں سے اقبال کی طرف دیکھنے لگے ۔ نواب صاحب نے ٹال دینے کی نیت سے جواب دیا کہ بھی اہل پنجاب کی ادبی روایات کے تھوڑے بہت حاصل ضرور ہیں مگر شاہ صاحب اس جواب سے مطمئن نہ ہوئے ۔ کہنے لگے جس طرح پھول کی خوشبو خود بخود انسان کے دماغ تک پہنچ جاتی ہے ۔ مجھے بھی یوں محسوس ہو رہا ہے ۔ گویا آپ میں سے گوئی صاحب شاعر ضرور ہیں ۔

اتنے میں الدر سے کسی کی آواز آئی ”ارے یہ کہیں ذوالفقار تو نہیں بول رہے نواب صاحب حیران ہو گئے کہ اُن کا راز کیسے کھل گیا ۔ معلوم ہوا راجہ ۔ تعلقہ دار یو ۔ پی جو شاہ صاحب کے مرید تھے اور نواب صاحب کے دوست تھے ، اپنے علاج کے سلسلے میں اپنے پر صاحب کے ہمراہ امرتسر آئے ہوئے تھے ، الدر لیتے ہیں ، انہوں نے نواب صاحب کی آواز فوراً پہچان لی اور نواب صاحب کا راز طشت از ہام کر دیا ، اب میرے لیے بھی اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ میں نے ہشیانی کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کا نام شاہ صاحب کو بتایا ۔ ڈاکٹر صاحب کا نام سن کر مسکرانے لگے ۔ پھر بولے میں پہلے ہی سمجھ گیا تھا کہ آپ میں سے یہی حضرت شاعر ہیں ۔ اس کے بعد دیر تک ڈاکٹر صاحب کی نظموں کے متعلق

”حضرت شاہ گل حسن قادریؒ ”تذکرہ غوثیہ“ کے مصنف ہونے کی حیثیت سے بقائے دوام اور شہرت عام کے دربار میں ممتاز ترین مسند پر فائز ہیں وہ اوائل عمر میں سوات بنیر کے مشہور صوفی حضرت اخوند عبدالغفور (م ۱۸۷۷ء) کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔^۱ اس کے بعد حضرت شاہ غوث علی قلندر ہانی ہتی سے تجدیدِ بیعت کی اور ملت دراز تک اُن کے شرفِ صحبت سے فیض یاب ہوئے۔ مرشد کی وفات کے بعد اُن حالات و ملفوظات کو ”تذکرہ غوثیہ“ کے نام سے مرتب کیا۔ تذکرہ کا شمار اردو کی مقبول ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ شاہ صاحب صرف صاحبِ طرزِ ادیب ہی نہیں تھے بلکہ ایک مرشدِ کامل بھی تھے اور لاکھوں افراد نے اُن کی روحانیت اور روشن ضمیری سے فیض اُٹھایا۔ حضرت علامہ بھی اس درویشِ باصفا کی زیارت اور ملاقات کے بڑے متحنی تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے اپنے دوست مرزا جلال الدین سے سنا کہ شاہ صاحب امرتسر تشریف لائے ہوئے ہیں تو وہ مرزا جلال الدین اور ثواب ذوالفقار علی خان اکٹھے امرتسر گئے اور شاہ صاحب کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ حضرت علامہ کی اس حاضری کا ذکر مرزا جلال الدین نے بڑی تفصیل سے اپنے ایک مضمون ”میرا اقبال“ میں بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو :

”حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ انہیں (اقبال) کو جو وابستگی تھی۔ اسی کی وجہ سے انہیں اولیائے کرام سے بھی خاص عقیدت تھی اور وہ اُن کے مزارات پر اکثر حاضر ہوا کرتے۔ لاہور میں حضرت علی ہجویری اور شاہ محمد غوث کے مزارات پر اکثر جانے اور اپنی والہانہ عقیدت کا اظہار فرماتے۔ ایک مرتبہ ہانی پت کے چند اشخاص نے مجھے اپنے مقدمہ میں وکیل کیا۔ یہ اصحاب حضرت خواجہ غوث علی شاہ قلندر ہانی ہتی کے سجادہ نشین سید گل حسن شاہ مصنف ”تذکرہ غوثیہ“ کے مرید تھے۔ اُس زمانے میں شاہ صاحب کی روحانیت کا بہت شہرہ تھا، میرے مؤکل جب لوٹنے لگے تو میں نے شاہ صاحب کو سلام بھیجا اور کہا کہ گیبی ہانی پت کی طرف آنے کا موقع ملا تو ضرور حاضر خدمت ہوں گا۔

۱۔ ”تذکرہ غوثیہ“ تالیف شاہ گل حسن قادری ہانی پت ۱۹۵۳ء

- ۱۹- حضرت شاہ گل حسن قادری ، پانی پت (م لاملوم)
- ۲۰- حضرت شاہ بدرالدین ، پھلواری شریف بہارت (م ۱۹۲۴ء)
- ۲۱- حضرت مولانا عبدالباری ، فرنگی محل لکھنؤ (م ۱۹۲۴ء)
- ۲۲- حضرت میان شیر مجد ، شرق پور (م ۱۹۲۸ء)
- ۲۳- حضرت خواجہ ضیاء الدین ، سیال شریف (م ۱۹۲۹ء)
- ۲۴- حضرت شاہ سلیمان ، پھلواری شریف (م ۱۹۳۵ء)
- ۲۵- حضرت شاہ علی حسین ، کچھوچھہ شریف ، بہارت (م ۱۹۳۶ء)
- ۲۶- حضرت پیر سہر علی شاہ ، گواڑہ شریف (م ۱۹۳۷ء)
- ۲۷- حضرت پیر جماعت علی شاہ ثانی ، علی پور شریف (م ۱۹۳۹ء)
- ۲۸- حضرت مولانا قطب الدین عبدالوالی ، فرنگی محل ، لکھنؤ (۱۹۵۴ء)
- ۲۹- حضرت خواجہ حسن نظامی ، دہلی (م ۱۹۵۵ء)
- ۳۰- حافظ جماعت علی شاہ ، علی پور شریف (م ۱۹۵۱ء)
- ۳۱- حضرت پیر غلام مجدد سرہندی ، حیدرآباد سندھ (م ۱۹۵۷ء)
- ۳۲- حضرت مولانا الیاس برنی ، حیدرآباد دکن (م ۱۹۵۹ء)
- ۳۳- حضرت مولانا عبدالقدیر ، ہدایوں شریف (م ۱۹۶۰ء)
- ۳۴- حضرت خواجہ نظام الدین ، تونسہ شریف (م ۱۹۶۵ء)
- ۳۵- حضرت پیر فضل شاہ ، جلال پور شریف (۱۹۶۶ء)
- ۳۶- حضرت میان علی مجد ، بسی شریف بہارت (۱۹۷۵ء)
- ۳۷- حضرت صاحب زادہ محبوب عالم ، آوان شریف (م ۱۹۸۲ء)
- ۳۸- مخدوم الملک سید غلام میران شاہ ، جال دین والی (زلہ)
- ۳۹- حضرت مولانا تاج الدین ، ٹاگ پور (م ۱۹۲۵ء)

اب مشائخ عظام کے ساتھ حضرت علامہ کے تعلقات اور مشائخ کے بارے میں اُن کے تاثرات ملاحظہ ہوں :

اس باب میں ہم حضرت علامہؒ کے معاصر مشائخ عظام اور اُن کے ساتھ حضرت علامہ کے مراسم و تعلقات کا ذکر کریں گے۔ علامہؒ کے معاصر مشائخ میں سے وہ حضرات لیے گئے ہیں جو ۱۹۰۰ء میں یا اس کے بعد فوت ہوئے جب کہ حضرت علامہ کی عمر ۲۶، ۲۷ سال کی ہو چکی تھی یا وہ حضرات جو اُن کی وفات تک کافی مشہور ہو چکے تھے۔ سب سے پہلے ہم عصر مشائخ عظام کے اساء گرامی ملاحظہ ہوں۔ اس کے بعد اُن سے حضرت علامہ کے تعلقات پر روشنی ڈالی جائے گی۔ ملاحظہ ہو :

- ۱۔ حضرت خواجہ اللہ بخش ، تونسہ شریف (م ۱۹۰۱ء)
- ۲۔ حضرت خواجہ غلام فرید ، چاچڑاں شریف (م ۱۹۰۱ء)
- ۳۔ حضرت مولانا غلام مرتضیٰ ، پیریل شریف (م ۱۹۰۳ء)
- ۴۔ حضرت شاہ محمد حسین الہ آبادی ، الہ آباد (م ۱۹۰۴ء)
- ۵۔ حضرت حاجی وارث علی شاہ ، دیوہ شریف (م ۱۹۰۵ء)
- ۶۔ حضرت میاں محمد ، گھڑی شریف ، (م ۱۹۰۶ء)
- ۷۔ حضرت میاں شیر محمد ، پبلی بہیت بھارت (م ۱۹۰۶ء)
- ۸۔ حضرت پیر حیدر شاہ ، جلال پور شریف (م ۱۹۰۸ء)
- ۹۔ حضرت مولانا عبدالمتندر ، بدایوں شریف (م ۱۹۱۴ء)
- ۱۰۔ حضرت شاہ عبدالصمد فخری ، دہلی (م ۱۹۱۴ء)
- ۱۱۔ حضرت میاں محمد شاہ ، بسی شریف (م ۱۹۱۴ء)
- ۱۲۔ حضرت شاہ عبدالعلیم آسی ، جوہور (م ۱۹۱۷ء)
- ۱۳۔ حضرت شاہ سراج الحق ، دہلی (م ۱۹۱۸ء)
- ۱۴۔ حضرت قاضی سلطان محمود ، آوان شریف (م ۱۹۱۹ء)
- ۱۵۔ حضرت مولانا احمد رضا خان ، بریلی شریف (م ۱۹۲۱ء)
- ۱۶۔ حضرت شاہ ابوالخیر ، دہلی (م ۱۹۲۳ء)
- ۱۷۔ حضرت خواجہ عبدالرحمان ، چھرہر شریف (م ۱۹۲۳ء)
- ۱۸۔ حضرت سید غلام محی الدین لیاڑی ، بریلی شریف (م ۱۹۲۴ء)

تجربہ :

اے پرستارِ بتِ پندارِ علم
زیبِ بخششِ جہ و دستارِ علم
عشقِ لفظی نیست بل حالِ است این
ہاں بہ حواںِ قرآن بہ چشمِ ژوف ہیں
تو فقط الفاظِ قرآنِ خوالدہ
بر کنارِ بحرِ معنی ماندہ
عشقِ را خواہی اگر شرح و بیان
تو بہ چشمِ عاشقانِ قرآن بہ خوان
عشقِ را بے عشقِ فہمیدن حال
بر مؤذنِ نیست ہم رازِ ہلالِ رحا

(۷)

حضرت علامہ اقبالؒ اس لحاظ سے خوش قسمت ہیں کہ جس زمانے سے اُن کا تعلق ہے۔ اُس زمانے میں برصغیر پاک و ہند میں جگہ جگہ علم و فضل اور شریعت و طریقت کے آفتاب و ماہتاب روشن تھے اور انہی انہی ضیاء ہاشمیوں سے طالبانِ حق کو سنور اور مستفید کر رہے تھے۔ اپنے دور کی علمی و روحانی فضا کے ہارے میں حضرت علامہؒ ایک جگہ خود فرماتے ہیں :

”گزشتہ رات میرے ہاں بہت سے احباب کا مجمع تھا ، مسلمانانِ ہندوستان کی عام روحانیت کا ذکر تھا اور بہت سے احباب مسلمانوں کے موجودہ انحطاط سے متاثر ہو کر ان سے مایوسی کا اظہار کر رہے تھے ۔ اس سلسلے میں میں نے ریمارک کیا کہ جس قوم سے خواجہ سلیمان تونسویؒ شاہ فضل الرحمان گنج مراد آبادیؒ اور خواجہ فرید چاچڑاں شریف والے اب اس زمانے میں پیدا ہو سکتے ہیں ۔ اس کی روحانیت کا خزانہ ابھی ختم نہیں ہوا ۔“ ۲

۱۔ ”مثنوی صمدانی“ تالیف چوہدری غلام غوث ، لاہور ۱۹۵۳ء ، ص ۱۹۴ - ۲۰۳ -

۲۔ ”اقبال نامہ“ ، حصہ دوم ، مرتب شیخ عطاء اللہ لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۷۷۷ -

رومی :

اے بہ ہوش من نکبت برق بار
 رفته از دستم عنانِ اختیار
 شد قدوم تو ، معاً بہر من
 تو گججا ، آخر گججا این شہر من
 این جال تو برد از رہ مرا
 کن ز علم خویشتن آگہ مرا

تبریزی :

علمِ محسوسات رو بد از دماغ
 علمِ مریات را باید چراغ
 شور قیل و قال اندر مدرسہ
 منطق و بحث و جدال و فلسفہ
 علم حسی خود نگر خود پرور است
 خود نما ، خود سر ، حجابِ اکبر است
 بس گم باشد پردہ دل این حجاب
 می برد از راہ چون موجِ سراب
 خانقاہ و مکتب از جنسِ غرور
 طالبانِ حق زہرِ باطلِ نفور
 صد کتاب و صد ورق در تار کن
 جان و دل را جائبِ دلدار کن
 شبِ خراما ! نورِ روزِ از من بہ گیر
 ساز داری ، لطفِ سوزِ از من بہ گیر
 فاش تر گویم من مامورِ عشق
 تا بیاموزم ترا دستورِ عشق

رومی :

پارہ پارہ خواندہ ام ، ام الکتاب
 من لدیدم لفظِ عشقِ الدرِ قصاب

آتشے افروز از خاشاکِ خویش
شعلہٴ تعمیر کن از خاکِ خویش
علمِ مسلم کابل از سوزِ دل است
معنیٰ اسلام ترکِ آفل است
چوں زبندِ آفل ابراہیمؑ رست
درمیانِ شعلہٴ با نیکو نشست

اس دل پذیر حکایت کو حضرت علامہؒ کے پیر بھائی (خواجہ تاش) چوہدری غلام غوث صمدانیؒ (۱۹۷۲ء - ۲۰۰۴ء) نے بھی اپنی تصنیف ”مثنوی صمدانی“ میں بڑے دل آویز طریقے سے قلم بند کیا ہے جس میں مولانا رومؒ کے سوالات اور حضرت شمس تبریزیؒ کے جوابات کو پورے ستائیس صفحات پر پھیلا دیا ہے اور ان سوالات و جوابات میں شریعت اور طریقت کے جملہ اسرار و معارف کو پوری وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ جو حضرات تفصیل میں جانا چاہتے ہیں وہ ”مثنوی صمدانی“ مطبوعہ لاہور ۱۹۵۳ء کے صفحات ۱۸۹ تا ۲۳۶ کا مطالعہ کریں۔ سرِ دست اس دل نشین حکایت کے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں :

رومی :

گفت حیران ماندہ ام از ہستیت تو کداسی؟ وز کجا این مستیت
اے دل من می ربانی اکتی؟ بندہ! شانِ خدائی چستی؟
اے کہ تو خوش بیکری مشکل کشا
از کرم سوئے خود را ہے نما

تبریزی :

گفت از تبریزم و شمش است لام
دینِ فطرت دینم و قرآن کلام
ہست در گشکولِ من جنسِ ہمیں
فلوڈ گفت قرآن مبین
جستجوئے ہم نوا دارم ہسے
تا سپارم سوزِ دل با گسے

پیر۔ تبریزی ز ارشادِ کمال
جستِ راہِ مکتبِ ملا جلال
گفت این غوغا و قیل و قال چیست
این قیاس و وہم و استدلال چیست
مولوی فرمود نادان لب بند
بر مقالاتِ خرد متدان مخند

ہاے خویش از مکتبِ پیروں گزار
قیل و قال است این ترا با وے چہ کار

قالِ ما از فہم تو بالا تر است
شہسہٴ ادراک را روشن گر است

سوڑِ شمس از گفتہٴ ملا فزود
آتشے از جانِ تبریزی کشود
بر زمینِ برقِ نگاہِ او افتاد
خاک از سوزِ دمِ او شعلہٴ زاد
آتشِ دلِ خرمنِ ادراک سوخت
دفترِ آن فلسفی را ہاک سوخت
مولوی بیگانہ از اعجازِ عشق
نا شناسِ نعمہٴ ہائے سازِ عشق
گفت این آتشِ چسانِ افروختی
دفترِ اربابِ حکمت سوختی
گفت شیخِ اے مسلمِ زقار دار
ذوق و حال است این، ترا با وے چہ کار
حالِ ما از فکرِ تو بالا تر است
شعلہٴ ما کیمیائے احمر است
ماختی از ہر فِ حکمت ساز و برگ
الِ سعابِ فکرِ تو ہارد تگرگ

حضرت علامہ کے مندرجہ ذیل مصرعوں کا بھی مطالعہ کیا جائے :

ع مرقدِ او پیرِ سنجر را حرم (علی ہجویری کی تعریف میں)
 ع در فضائے مرقدِ او سو ختم (حکیم سنائی کی یاد میں)
 ع تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی (حضرت نظام الدین اولیاء کی یاد میں)

تو ایک عجیب نقطہ سامنے آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علامہ نہ صرف اولیاء کرام کی ذات اور اُن کی ارواحِ مقدسہ کو محیطِ الوار سمجھتے ہیں بلکہ اُس خاک کو بھی مرکزِ تجلیات سمجھتے ہیں جہاں یہ پاک نفوس آرام فرما رہے ہوتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ ”مرقدِ او پیرِ سنجر را حرم“ نہ کہتے بلکہ مرقد کی بجائے ذات یا روح کا لفظ استعمال کرتے۔ اس مثنوی میں ایک خاص بات یہ ہے کہ اس میں حضرت علامہ نے اپنی فکری اور روحانی دنیا کے ہونے والے رہنا و رہبر کا بڑے دل نشیں الداز میں کیا ہے۔ یہ رہنا ہیں۔ مرشدِ روسی جو ”اسرارِ خودی“ سے لے کر ”جاوید نامہ“ اور ”ارمغانِ حجاز“ تک ہر جگہ چھائے ہوئے ہیں۔ اس مثنوی میں حضرت علامہ نے وہ مشہور واقعہ نظم کیا ہے جس نے حلب کے ایک ظاہر ہیں اور مغرور مولوی کو ”مولائے روم“ بنا دیا اور اس طرح ”خبر“ کو ”نظر“ اور ”عشق“ کو ”عقل“ پر برتری اور فوقیت عطا کر دی۔ اس دل نشیں واقعہ کو حضرت علامہ کی زبانِ فیض ترجان سے منہی :

آگہی از قصہ آخوندِ روم
 آن کہ داد اندر حلب درسِ علوم
 ہائے در زنجیرِ توجیہاتِ عقل
 کشتیش طوفانی ظلماتِ عقل

از تشکک گفت و از اشراق گفت
 و ز حکم صد گوہرِ تابندہ سفت

گرد و پیش بود البارِ گنتب
 بر لبِ او شرحِ اسرارِ گنتب

”پانی پت میں حضرت علامہ کا قیام دو روز رہا ، انہوں نے تقریب میں شرکت فرمائی۔ حضرت شاہ بوعلی قلندر کے مزار پر عقیدت مندانہ حاضری دی۔“ مکتوباتِ اقبال بنام سید لذیر لیاڑی ، کراچی ، ۱۹۵۷ء ، ص ۳۰۱۔

اس مثنوی کا خاص موضوع فلسفہٴ خودی ہے اور فلسفہ بھی بنیادی طور پر اولیاء کرام کی تعلیمات ہی سے ماخوذ ہے اور حضرت علامہؒ تو خاص طور پر حضرت بوعلی قلندر کے درج ذیل اشعار سے متاثر ہیں :

خود شناسی در جہاں عرفاں بود
عارفِ خود عارفِ سیحان بود
کشف دانی چیست ؟ عالی ہمتی
مرد رہ نبود بہ جز زورِ خودی
صوفیاں چون عارفِ خویش ؟ آمدند
در خودیٰ خویشتن ؟ پیش آمدند

حضرت مہاں میر رحمۃ اللہ علیہ سلسلہٴ قادریہ کے ایک عظیم بزرگ تھے ، شاہ جہانگیر ، شاہ جہاں ، اورنگ زیب عالمگیر اور دارا شکوہ وغیرہم آپ کے دربار پر انوار میں کسبِ فیض کے لیے حاضر ہوئے رہے۔ آپ کا مزار مبارک کئی سو سال سے لاہور میں مرجع خاص و عام ہے۔ حضرت علامہ آپ کے مزار پر انوار پر اکثر حاضر ہوئے۔ مثنوی ”اسرارِ خودی“ میں آپ کا ذکر حضرت علامہ نے بڑی محبت ، عقیدت اور خلوص سے کیا ہے۔ چند اشعار یہ ہیں :

حضرت شیخ مہاں میر ولیؒ پر خفی از لور جان اوجلی
ہر طریقِ مصطفیٰ محکم ہے نغمہٴ عشق و محبت رائے
تربشِ ایمان خاکِ شہرِ ما مشعلِ نورِ ہدایت بہرِ ما

مندرجہ بالا مصرع : تربشِ ایمان خاکِ شہرِ ما کے ساتھ ساتھ

۱۔ اقبال درونِ خالہ خالیفہ خالد نظیر صوفی ، لاہور ۱۹۷۱ء ،

سے حضرت علامہ کی عقیدت کا ذکر تو ہم پہلے کر چکے ہیں۔ حضرت بوعلی قلندرؒ کے ایک قلندرانہ واقعہ کا ذکر حضرت علامہ نے بڑے والہانہ انداز میں قلم بند کیا ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاحبِ جلال درویش کتنی روحانی طاقت کا مالک ہوتا ہے وہ فردِ کامل بھی ہوتا ہے اور پھر وہ ہر کا مالک بھی اس موقع کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

ہا تو می گویم حدیثِ بوعلی	در سوادِ ہند نامِ او جلی
آہِ لوا پیرائے گلزارِ کہیں	گفت با ما از گلِ رعنا سخن
خطہ این جنت آتشِ اژاد	از ہوائے دامنش مینو سواد
کہ چک ابدال شہِ سونے بازار رفت	از شرابِ بوعلی سرشار رفت
عامل آن شہر می آمد سوار	ہم رکبِ او غلام و چوہدار
پیش روزد ہالک اے لاپرواہ مند	بر جلو دارانِ عامل رہ مہند
رفت آن درویش سرافکنده پیش	غوطہ زنِ الدیرم افکارِ خویش
چوہدار از جامِ اشک ہار مست	بر سرِ درویش چوبِ خود شکست
از رہِ عامل فقیر آزرده رفت	دل گران و لاجوش و افسردہ رفت
در حضورِ بوعلی فریاد کرد	اشک از زندانِ چشم آزاد کرد
صورت برقعے کہ ہر کہسار ریخت	شیخِ سیل آتشِ گفتار ریخت
از رگِ جان آتشِ دیگر کشود	با دبیرِ خویش ارشادے نمود
خاصہ را ہر گیر و فرمانے لوئس	از قہر سونے سلطانے لوئس
ہندہ ام را عاملت بر سر زده است	بر متاعِ جانِ خود اخگر زدہ است
باز گیر این عامل ہد گوہرے	ورنہ بخشم ملکِ تو با دیگرے
نامہ آن بندہ حق دست گاہ	لرزہ با انداخت در اندام شاہ
پیکرش سرمایہٴ آلام گشت	زرد مثلِ آفتابِ شام گشت
بہر عامل حلقہٴ زنجیر جست	از قلندر عفوِ این تقصیر جست

حضرت علامہ اکتوبر ۱۹۳۵ء میں خواجہ الطاف حسین حالی کی صد سالہ برسی کے موقع پر ہانی پت تشریف لے گئے تو حضرت بوعلی قلندر کی درگاہِ غالبہ پر بھی حاضر ہوئے۔ سید لذیر نیازی لکھتے ہیں :

کے خلاف لکھے گئے مضامین اور محرروں کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ انہوں نے ایک دالا منصف و حکیم کی طرح جو بات انہیں صحیح نظر آئی۔ اُسے انہوں نے صدقِ دل سے قبول کر لیا۔

”اسرارِ خودی“ کی دوسری اشاعت کے وقت جب انہوں نے خواجہ حافظ کے خلاف لکھے گئے اشعار کو حذف کر دیا تو ان کے دوست مولانا اسلم جیراج پوری نے اس کی وجہ دریافت کی تو آپ نے فرمایا :

”عرفی کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی تلمیح مقصود تھی۔ مثلاً

گر قلم آئکہ بہشتم دہند بے طاعت
قبول کردن صدقہ نہ شرطِ الصاف است

لیکن اس مقابلے سے میں خود مطمئن نہ تھا اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔“^۱

مندرجہ بالا مختصر سا اقتباس معلوم ہوتا ہے کہ ”اسرارِ خودی“ کے دوسرے ایڈیشن میں خواجہ حافظ کے بارے میں لکھے گئے اشعار کے اخراج کی وجہ محض ”غوغائے عوام“ نہ تھی بلکہ خود بھی حضرت علامہ سمجھتے تھے کہ حافظ کے ساتھ الصاف نہیں کیا گیا۔ باقی رہی وحدت الوجود اور شیخ اکبر کی مخالفت تو انہوں نے شیخ کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے خیر آباد سکول کے ایک ہونہار طالب علم مولانا عبداللہ عادی^۲ کی طرف رجوع کیا اور اس طرح حضرت شیخ کے بارے میں اُن کے خیالات میں جو تبدیلی ہوئی اُس کا ذکر ہم تفصیل سے کر چکے ہیں۔

”اسرارِ خودی“ اخلاق و تصوف اور اسلامی تعلیمات کا ایک بہترین مرقع ہے۔ کتاب میں جاہل اولیاء کرام اور ان کی تعلیمات و ارشادات کا ذکر ہے۔ حضرت داتا صاحب و حضرت میاں میر اور حضرت بوعلی قلندر رحمۃ اللہ علیہم کا ذکر بڑی عقیدت و محبت سے کیا گیا ہے۔ داتا صاحبؒ

۱۔ رختِ سفر مرتبہ النور حارث، کراچی، بار دوم، ۱۹۷۷ء

ص ۱۷۹۔

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: نقوش شخصیات نمبر، حصہ دوم،

مضمون ابو الخیر مودودی، ص ۸۴۰۔

میں معراج کا ذکر ہے۔“

(۶)

یورپ سے واپسی کے فوراً بعد ہی حضرت علامہ نے ”اسرار خودی“ لکھنی شروع کر دی۔ جولائی ۱۹۱۱ء میں عطیہ کو لکھتے ہیں :

”قبلہ والد نے فرمائش کی ہے کہ حضرت ابو علی قلندر کی مثل طرز پر ایک مثنوی لکھوں۔ اس راہ کی مشکلات کے باوجود میں شروع کر دیا ہے۔“

مثنوی مکمل ہوئی تو اس کے کئی نام حضرت علامہ کے ذہن میں مثلاً ”اسرار حیات“، ”پیامِ نو“ اور ”آئینِ نو“ وغیرہم۔ ایک قرعہٴ فال ”اسرار خودی“ پر پڑا۔ مثنوی کے دیباچہ میں وحدت الوجود متن میں خواجہ حافظ شیرازی کی لا زوال اور مسحور کن شاعری مہلک اثرات کا ذکر کیا گیا جو ہر دور کے سطحی مطالعہ سے پیدا ہیں۔ اس مثنوی کا شائع ہونا تھا کہ ہر طرف سے حضرت علامہ پر تصوف اور دشمن حافظ کے الزامات عائد ہونا شروع ہو گئے اور علامہ کے موافقین اور مخالفین میں قلمی جنگ شروع ہو گئی اور یہ ہے کہ حضرت علامہ سے مخالفین میں زیادہ تعداد اُن دوستوں کی تھی خواجہ حسن نظامی، مولانا غلام بھیک نبرنگ اور یہاں تک کہ والد محترم بھی اس صف میں شامل تھے۔

اس مخالفت کے دور میں اُن لوگوں کی بن آئی جو واقعاً تصوف مخالف تھے اور انہوں نے نفسِ تصوف کے خلاف مقالات و مضامین کرنا شروع کر دیے۔ حالانکہ حضرت علامہ تصوف کے مخالف تھے۔ بلکہ وہ تو خود بھی سلسلہٴ قادریہ میں بیعت تھے حضرت

۱۔ شرح جاوید نامہ مرتبہ صبغت اللہ بخاری لاہور مضمون :

جلد حسین، ص ۷۴ - ۷۵ -

۲۔ ”اقبال نامہ“، حصہ دوم، مرتب شیخ عطاء اللہ،

۱۹۱۵ء، ص ۱۳۸ - ۱۴۹

طرح فتوحات کا ”عالم“ صفات ذاتی و تکوینی کا مشاہدہ کرتا ہے“

چوہدری محمد حسین مرحوم نے بھی اپنے مضمون میں جو جاوید نامہ سے متعلق ہے فتوحات مکہ پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اُس کا ایک اقتباس بھی خالی از دل چسپی نہ ہو گا۔

”معراج کا مذہبی اور علمی پہلو تو وہی ہے جسے مشاہدہ تجلی ذات کہنا چاہئے جو پیغمبر خداؐ کو نصیب ہوا۔ دوسرا پہلو وہ ہے جسے تصوف کا پہلو کہنا چاہیے۔ صوفیا کا معراج بھی دراصل ایک قسم کا علمی اور مذہبی پہلو رکھتا ہے۔ مختلف صوفیائے مختلف رنگوں میں تجلی ذات کے مشاہدے کا ذکر کیا ہے۔ تصوف اُن طریقوں کا نام ہے جن سے براہ راست معرفت ذات باری کے حصول کی کوشش کی جاتی ہے اور جو لوگ ان طریقوں کے اختیار میں تجلی ذات کے ہر تو سے بہرہ یاب ہوئے انہوں نے بعض اوقات اس حصول مقصد کو معراج سے تعبیر کیا۔ اعظم صوفیاء میں ہا یزید بسطامی اور عی الدین ابن عربی کا معراج مشہور ہے۔ حضرت ہا یزید بسطامی کے معراج کی کیفیات تو شاید قلم بند ہی نہ ہوئیں لیکن عی الدین ابن عربی نے، فتوحات مکہ، میں اپنے معراج پر دفتر کے دفتر لکھے ہیں اور سیاحت علوی میں دو افراد کو اپنا رہنما اور ساتھی بنا کر جن میں ایک فلسفی ہے اور دوسرا عالم دین، اُن کی زبان سے تمام دنیا جہان کے علوم و فنون اور مسائل و مباحث کے متعلق اس الداؤ سے اظہار خیالات فرمایا ہے کہ گویا یہ سب خیالات وہ الہامات ہیں جو اُن کے قلب پر معراج میں وارد ہوئے، خالص عرفانی ہونے کی بجائے عی الدین ابن عربی کا معراج زیادہ تر مذہبی ہے، سیاحت آسمان اور مشاہدہ ذات کے حقائق بے حد تفصیلات سے دیئے ہیں۔ منازل، مناظر، واقعات، کیفیات، مشاہدات کم و بیش ایسی ترتیب میں ہیں جس میں معراج پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم! تفصیلات و تشریحات نے تصویر کو اس کامل صورت میں پیش کیا ہے کہ ڈانٹے کے نقاد کو ”لہولن کاسیڈی“ کا تمام نقشہ ”فتوحات مکہ“ کے انہیں ابواب کا چربہ نظر آتا ہے جن

حضرت ابن عربی کے معراج نامہ ”فتوحات مکیہ“ سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہیں اور اسی کے تتبع میں انہوں نے جاوید نامہ تحریر کیا ہے جس میں ان کے رہبر و رہنما مرشد رومیؒ ہیں جو ابن عربی کے معنوی شاگرد ہیں اور فلسفہ وحدت الوجود کے فکری انداز عطا کرنے میں نمایاں مقام کے مالک ہیں۔ جناب ضبیح احمد کمالی نے اپنے منضصل مقالہ ”جاوید نامہ اور اُس کے پیشرو“ میں جاوید نامہ اور اس سے پہلے اس موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں ”الفراں“ تالیف ابوالعلا معری، ”فتوحات مکیہ“ تالیف شیخ محی الدین ابن عربی اور ڈیوائن کامیڈی“ تالیف ڈانٹے کا جامع انداز میں مآثرات کروایا ہے اور جاوید نامہ اور ان کتابوں میں جو قدر مشترک ہے اُس کی نشاندہی بھی کر، ہے ”جاوید نامہ اور فتوحات مکیہ“ کی سرخی کے تحت، لکھتے ہیں۔

”اقبال وحدت الوجود کے عتیدہ کا حامی نہ سہی لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسی کی طبیعت تصوف کی جانب ایک خاص رجحان اور مناسبت رکھتی تھی، وہ عقلیت کا پرستار نہیں بلکہ اس سے غیر مطمئن ہے۔ اس کے یہاں ہمیں وہ سب چیزیں ملتی ہیں جو افلاطونیت جدید سے اثر قبول کرنے والے تصوف کا طرہ امتیاز ہیں، عقل و دلہ کی کشمکش میں دل کی افضلیت عالم خاکی میں اجنبیت کا احساس، اعتبارات حواس سے گزر کر فیضان عشق کے ذریعے سے حقیقت کے مشاہدے کی جستجو، خواص طبعی کی مزاحمت سے نجات کی آرزو، اور صبور مجازی سے ہٹ کر حقائق اشیاء کے علم کی طلب، یہ وہ چیزیں ہیں جن کی تصوف نے اشاعت کی اور اقبال کی شاعری میں ہمیں جا بجا ملتی ہیں۔ اقبال کی اور شیخ اکبر کی تصنیفات کو اس پس منظر میں دیکھنے سے اندازہ ہو گا کہ اگر ان دونوں میں ایک قسم کا روحانی رشتہ نظر آتا ہے تو یہ کوئی تعجب کی چیز نہیں۔ فتوحات مکیہ اور جاوید نامہ کے مشابہت کے دو نکتے ہمارے سامنے وضاحت کے ساتھ آتے ہیں۔ اولاً: اقبال نے ابن عربی کی طرح اپنی سیاحت میں دوزخ کو علاحدہ شکل میں شامل نہیں کیا ہے۔ وہ سیر افلاک کے دوران ہی میر ان لوگوں سے ملتا ہے جو جہنم کے مستحق تھے۔ پھر آں سوئے افلاک میر پہنچ کر کاغ فردوس سے ہوتا ہوا مرحلہ ”حضور“ میں پہنچتا ہے، ثانیاً: مرحلہ ذات اور حضور میں اُسے تدبیر کائنات کا محرم بنایا جاتا ہے جو

- ۱۔ حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت زمان کے متعلق کیا کہا ہے۔
- ۲۔ یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے۔
- ۳۔ حضرات صوفیہ میں سے اگر کسی اور بزرگ نے حقیقت زمان پر بحث کی ہو تو اُن بزرگ کے ارشادات بھی مطلوب ہیں^۱۔

حضرت علامہ کا یہ خط ۱۸۔ اگست ۱۹۳۳ء کا ہے اسی مسئلہ کے متعلق انہوں نے سید سلیمان ندوی کو بھی، ۱۷ ستمبر ۱۹۳۳ء، اور ۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء کو خطوط لکھے۔ سید لذیر لیاڑی مرحوم فرماتے ہیں کہ کسی نے حضرت علامہ کے حضور یہ موضوع چھیڑا کہ فطرت انسانی نے ستاروں سے بڑا اثر قبول کیا ہے تو آپ نے فرمایا۔

”ستارے ذی روح کترے ہیں۔ ستاروں کی حرکات نقص سے خالی ہیں۔ روحیں ستاروں میں قیام کرتی ہیں۔ یہ اور کتنی باتیں ہیں جن سے فلاسفہ اور ارباب مذہب کی تحریریں بھری پڑی ہیں۔ لیکن ان سب میں ہر اثر اور معنی خیز بات یہ ہے کہ ستاروں نے بعض افراد کو اپنی طرف کھینچا، انہیں اپنے یہاں آنے کی دعوت دی یا یوں کہہیے کہ بعض انسانوں کا خیال اس طرف گیا کہ آسمان کا سفر کریں، ستاروں میں پہنچیں اور ان میں گھوم پھر کر واپس آجائیں۔ ابن عربی ہی کو دیکھو۔ اُن کی شخصیت کیسی عظیم ہے۔ وہ ستاروں میں اپنی سیاحتوں کا حال بیان کرتے نہیں تھکتے۔ ایک کے بعد دوسرے ستاروں کا رخ کرتے ہیں، سیاروں میں جاتے ہیں اور وہاں انہیں جو مشاہدات ہوتے ہیں اُن کے بیان میں کیا کچھ نہیں کہتے۔ ابن عربی عجیب و غریب انسان تھے، لیکن اس سے بھی عجیب تر انسان کا یہ جذبہ ہے کہ روح انسانی زمین سے رستگاری حاصل کرے، عالم بالا کی سیر کرتی پھرے، زمین سے آزاد ہو جائے اور انسان کو زمین سے آزاد ہونا چاہیے“^۲

۱۔ انتخاب روح مکاتیب اقبال مرتب عبد اللہ قریشی لاہور ۱۹۷۷ء

ص ۳۱۸۔

۲۔ اقبال کے حضور مرتب سید لذیر لیاڑی کراچی ۱۹۷۱ء

ص ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔

بحث کرتے ہوئے حضرت علامہ لکھتے ہیں -

”حکمائے اسلام اور حضرات صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دل چسپی تھی - کچھ تو اس لیے کہ قرآن پاک نے اختلاف لیل و نہار کا شمار اہم ترین آیات الہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لیے کہ حضور رسالتاًؐ نے ”دہر“ کو ذات الہیہ کا مترادف نہرایا - آپؐ کا یہ ارشاد جس مشہور حدیث میں نقل ہوا - اس کی طرف ہم پہلے سے اشارہ کر آئے ہیں - غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ لکات پیدا کئے - ابن عربی کہتے ہیں کہ دہر اللہ تعالیٰ کے احاطے حسنی میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفیہ بزرگوں نے انہیں لفظ دہر ، دیہود یا دیہار کی تلقین کی تھی“^{۱۹}

ایک اور جگہ پر ”مابعدالطبیعات“ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں اسلامی الدلس کے مشہور صوفی ، فلسفی ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے کائنات معنی“^{۲۰}

مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی کے حکیمانہ اور صوفیانہ خیالات سے حضرت علامہ نے کافی فائدہ اٹھایا ہے اور ان سے استدلال بھی کیا ہے - حضرت علامہ ابن عربی کے نظریہ حقیقت زماں سے بہت متاثر تھے اور اس مسئلہ پر وہ یورپ میں ایک مقالہ بھی پڑھنا چاہتے تھے چنانچہ وہ اپنے دور کے ابن عربی کے سب سے بڑے ماہر حضرت پیر مسر علی شاہ دربار گولڑہ شریف (راولپنڈی) کو ایک خط میں تحریر کرتے ہیں -

”میں نے گزشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانیؒ پر تقریر کی تھی جو وہاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی ، اب پھر اُدھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے نظر بہ اہل حال چند امور دریافت طلب ہیں -

۱- خطبات اقبال ترجمہ سید نذیر لہاری لاہور ۱۹۵۸ء ص - ۱۱۱

۲- ایضاً ص ۲۸۱ -

حضرت علامہ ”دعا“ کے سختی سے قائل تھے یہاں تک کہ انہوں نے اپنے ایک خطبہ کا نام ہی ”ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت دعا“ رکھا اُن کا ایمان تھا کہ دعا میں اگر خلوص اور ايقان شامل ہو تو وہ کبھی خطا نہیں جاتی ۔ ایک دفعہ اُن کے چند احباب نے اُن سے ”دعا“ کی حقیقت کی وضاحت کے لیے عرض کیا تو انہوں نے فرمایا ۔

اب جب کہ ابن عربی کا نام آ گیا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے بارے میں حضرت علامہ کے خیالات و جذبات کی وضاحت کر دی جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک زمانہ میں وہ حکیم سنائی، منصور حلاج اور ابن عربی رحمۃ اللہ علیہم کے سخت مخالف تھے۔ لیکن بعد میں جب انہوں نے ابن عربی کی ایمان افروز تصانیف اور تعلیمات کا عمیق نظروں سے مطالعہ کیا تو انہیں ایک عظیم حکیم اور صوفی سمجھنے لگے اور اُن کے دل میں ابن عربی کی محبت و عقیدت کے جذبات پیدا ہو گئے۔ جس کا اظہار حضرت علامہ کی آخری تحریروں سے ہوتا ہے۔ لفظ 'دبر' پر

۱۔ اقبال درون خانہ تالیف خالد نظیر صوفی لاہور ۱۹۷۱ء

ص ۱۷۷ تا ۱۸۱ -

۲۔ اقبال کے حضور قالیف سید نذیر نیازی کراچی ۱۹۷۱ء ص ۳۶۰

میں ان دنوں میوہسپتال میں ہاؤس سرجن تھا اور میرا یہ بچہ میوہسپتال کے ملحقہ کوارٹر میں پیدا ہوا۔ بچے کی پیدائش صبح دو اور تین بجے کے درمیان ہوئی۔ چنانچہ جب بچہ پیدا ہو گیا تو میں اس لیڈی ڈاکٹر کے ساتھ جس نے ڈیلوری کرائی تھی، سائیکل اٹھا کر گھر سے باہر نکل آیا اور سیدھا میوہ روڈ پر واقع شاعر مشرق کی قیام گاہ جاوید منزل پہنچا۔۔۔۔۔ ابھی میں نے ڈرائنگ روم اور آپ کے کمرہ خاص کے درمیانی دروازے میں قدم رکھا ہی تھا اور ابھی میں سلام بھی نہیں کہنے پایا تھا کہ حضرت علامہ جو بستر پر نیم دراز حقے سے شغل فرما رہے تھے بولے ”مبارک ہو بچے کا نام مسیح الاحلام رکھنا، اُسے ڈاکٹری کی تعلیم دلوانا اور سرکاری نوکری پر گزرا کر اُسے قرآن شریف ضرور حفظ کروانا“ وہ تو اپنی دین و بن بچھے ہدایات دیتے رہے، مگر میں وہیں کا وہیں حیران سا کھڑا اُن کا منہ دیکھتا رہا اور اُن کی عظیم شخصیت کا رعب مجھ پر اس قدر طاری ہوا کہ میرے پسینے چھوٹ گئے اور مجھے یوں محسوس ہوا کہ کوئی نادیدہ طاقت میرا گلہ دبا رہی ہے۔ علامہ مرحوم میری یہ حالت دیکھ کر مسکرائے اور فرمایا: آؤ بھائی بیٹھو ڈرو نہیں ا۔۔۔۔۔ چھ سات سال کی عمر میں میرا پہلا بچہ شدید بیمار ہو گیا۔ اُن دنوں میں وزیر آباد کے ہسپتال میں متعین تھا جب دعا اور دوا دونوں بے اثر ثابت ہو گئیں اور مجھے کی زندگی کی کوئی امید باقی نہ رہی تو میری بیوی کہنے لگی کہ یہ بچہ ہمیں حضرت علامہ کی دعا سے ملا تھا۔ اس لیے اب بھی اُن ہی کے وسیلے سے اس کی جان بچ سکتی ہے۔ چنانچہ میں اپنی بیوی کے مجبور کرنے پر اپنے بیمار بچے کو لے کر شاعر مشرق کی آخری آرامگاہ پر حاضر ہوا۔ میری بیوی حضرت علامہ کے مرقد پر رو رو کر اس طرح التجائیں کرتی رہی جیسے اپنے سامنے موجود کسی شخص سے محو گفتگو ہو، تھوڑی دیر بعد وہ بولی کہ حضرت علامہ نے کہا ہے کہ ہمارا بیٹا انشا اللہ تندرست ہو جائے گا۔ اس کے بعد میری بیوی نے حکیم الامت کی قبر سے تھوڑی سی مٹی لی اور پانی میں گھول کر مجھے کو ہلا دی، ہم نے تھوڑی سی مٹی ساتھ لی اور واپس وزیر آباد روانہ ہو گئے، راستے میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے میری بیوی پانی میں گھول گھول کر مجھے کو خاک مرقد دیتی رہی اور خدا کے فضل سے وزیر آباد پہنچنے تک ہمارا بچہ کافی حد تک

”میں آپ کی مدد کے لیے حاضر ہوں۔ سورۃ الرحمن کا ورد ہر روز کرنا چاہیے۔ گھر کے سب لوگ پڑھا کریں تو اور بھی بہتر“^۱

دروہ شریف کو تو علامہ اقبالؒ اکسیر اعظم سمجھتے تھے اور ہر وقت اُن کے لب اس ذکر پاک سے تر رہتے اور جس کسی کو بھی کسی مشکل یا الجھن میں مبتلا دیکھتے اُسے دروہ شریف بکثرت پڑھنے کی تاکید کرتے۔

(۵)

حضرت علامہ خود بھی مستجاب الدعوات اور صاحب کرامت بزرگ تھے۔ ایک دفعہ اُن کے ایک عقیدت مند ڈاکٹر عبدالحمید ملک اُن کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میری شادی کو بہت عرصہ گزر چکا ہے لیکن ابھی تک اولاد کی نعمت سے محروم ہوں دعا فرمائیں! چنانچہ آپ کی دعا سے ڈاکٹر عبدالحمید اولاد کی نعمت سے سرفراز ہوئے۔ اس واقعہ بلکہ کرامت کو ملک صاحب کی زبانی سنئے۔

”میری شادی کو تقریباً بارہ برس گذر گئے لیکن ہمارے ہاں کوئی اولاد نہ تھی جس کی وجہ سے میں اکثر مغموم رہتا۔ اُن دنوں شاعر مشرق کے ہاں میرا اکثر آنا جانا رہتا تھا اور آپ مجھ پر بڑی شفقت فرماتے تھے۔ ایک روز میرے دوست میاں محمد شفیع (م۔ ش) نے علامہ مرحوم سے کہا کہ حمید صاحب کے لیے دعا کیجیے کہ ان کو بھی اللہ تعالیٰ اولاد کی نعمت سے سرفراز فرما دے اور اُن کی اداسی ختم ہو جائے فرمایا :- اچھا بھائی کریں گے! دوسرے روز میں حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ہم نے تمہارے لیے دعا کر دی ہے اور زندگی میں اتنی شدت سے ایک دفعہ پہلے دعا کی تھی یا اب تمہارے لیے کی ہے۔ اللہ تعالیٰ خدا اپنا فضل کرے گا۔ اپنی بیوی سے کہنا کہ صبح کی نماز کے بعد روزانہ سورۃ مریم کی تلاوت کیا کرے۔ چنانچہ میری بیوی حسب ہدایت سورۃ مریم کی تلاوت کرتی رہیں اور اللہ تعالیٰ نے نو دس ماہ بعد ہمیں ایک فرزند عطا فرمایا۔

۱۔ روزنامہ ”جنگ“ لاہور اقبال نمبر ۲۱ اپریل ۸۳ مکتوب بنام علامہ راجب احسن۔

واضح ہو جاتی ہے کہ اُن کا اعتراض رہا کار ، دکاندار اور دلیا طلب صوفیوں پر ہے ، اُن کے والد ماجد ایک صوفی منش بزرگ تھے ، خود اقبال سلسلہ قادریہ میرے بیعت کئے ہوئے تھے ۔ ۔ ۔ ۔ بزرگوں کے مزارات پر بالقصد بغرض زیارت و طلب برکت حاضر ہوا کرتے تھے ۔ ہانگ درا میں اُن کی نظم ”التجائے مسافر“ کو دیکھیے اس سے حضرت محبوب الہیؒ سے انتہائی عقیدت ظاہر ہوتی ہے ، یہ اقبال کی جوانی کا واقعہ ہے ۔ لیکن بالفرض اگر یہ جوانی کی خام کاری تھی تو بعد کی پختہ کاری قابل غور ہے ۔ اس پختہ کاری ہی کے فرماتے میں غالباً ۱۹۳۴ء میں حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کے مزار پاک کی زیارت کے لیے اقبال لاہور سے چل کر سرہند آئے ، مجھ کو لکھا کہ میں بھی پہنچوں ۔ چنانچہ اقبال سے گیا اور وہ لاہور سے آئے ، ہم دونوں سرہند جنکشن پر مل گئے اور پھر روضہ شریف پہنچے ۔ مزار پر اقبال کی حاضری میرے ہمراہ ہوئی اور فاتحہ خوانی کے بعد دیر تک وہ مراقبہ میں رہے ۔ ان کا لاہور سے اتنی دور چل کر آنا ہی ثابت کرتا ہے کہ اُن کو حضرت محمدؐ سے کس قدر عقیدت تھی“ ۱

حضرت علامہ مریضوں کو تعویذ اور گنڈا بھی دیتے ۔ جاوید اقبال فرماتے ہیں ۔

”بعض اوقات خود اقبال بھی بخار کے مریضوں کو پھیل کے پتوں پر قرآنی آیات قلم سے لکھ کر دیتے تھے ۔ جس کے چائنے سے مریض کا بخار اُتر جاتا تھا ۔ اپنے بچپن میں راقم نے انہیں پھیل کے پتوں پر ایسا تحریر کرتے دیکھا ہے ۔ اس قسم کے روحانی علاج کرنے کی اجازت ممکن ہے انہوں نے اپنے والد سے حاصل کی ہو“ ۲

حضرت علامہ آیات قرآنی کی تاثیر کے سغفی سے قائل تھے ۔ ایک دفعہ علامہ راغب احسن کا خاندان مصائب و آلام کا شکار ہو گیا تو انہیں لکھا :

۱۔ مہ ماہی ”اقبال“ لاہور اکتوبر ۱۹۵۷ء مضمون غلام بھیک بیرنگ ، ص ۲۰ - ۲۱ ۔

۲۔ زندہ رود تالیف جاوید اقبال لاہور ۱۹۷۹ء جلد اول ص ۶۴

نہیں بولا اور میں صوفیائے عظام کی کرامات کا معتقد ہوں“۱

حضرت علامہ کرامات اور نذر و نیاز کے علاوہ عام خوش عقیدہ مسلمانوں کی طرح دم درود، تعویذ اور اولیاء کرام کی درگاہوں کی منت ماننے کے بھی قائل تھے۔ جب وہ مدت تک اولاد کی نعمت سے محروم رہے تو حضرت مجدد کی درگاہ پر حاضر ہوئے اور دعا کی مولائے کریم مجھے بیٹا عطا فرما۔ میں اُسے سلام کے لیے حضرت مجدد کی درگاہ پر لاؤں گا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت علامہ کی درد بھری التجا سن لی اور جاوید عطا فرمایا۔ اور جب جاوید کچھ بڑا ہوا تو اُسے سلام کے لیے سرہند شریف لے گئے۔ جاوید اقبال اپنے ایک مضمون ”ابا جان“ میں اس واقعہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

”مجھے اپنے خاندان سے بزرگوں سے معلوم ہوا کہ میری پیدائش سے کئی سال پیشتر ابا جان حضرت مجدد کی بارگاہ میں حاضر میں ہوئے اور دعا کی کہ اللہ انہیں ایک بیٹا عطا کرے۔ جب میں نے ہوش سنبھالا تو مجھے اپنے ساتھ لے کر دوبارہ سرہند پہنچے۔ اُس سفر کے دھندلے سے تصورات میری نگاہوں کے سامنے ابھرتے ہیں۔ میں اُن کے ہمراہ اُن کی انگلی پکڑے مزار میں داخل ہو رہا ہوں۔ گنبد کے تیرہ و تار مکر ہر وقار ماحول نے مجھ پر ایک ہیبت طاری کر دی، ابا نے مجھے اپنے قریب بٹھا لیا، پھر انہوں نے قرآن مجید کا ایک پارہ منگوا یا اور دیر تک پڑھتے رہے۔۔۔۔ میں نے دیکھا اُن کی آنکھوں سے آنسو امڈ کر رخساروں پر ڈھلک آئے ہیں۔ دو ایک روز وہاں ٹھہرنے کے بعد ہم گھر واپس آ گئے“۲

سرہند شریف کے اس سفر میں مولانا غلام بھیک ٹیرنگ بھی علامہ کے ہمراہ تھے۔ وہ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں۔

”اسرار خودی“ کے شائع ہونے پر اُن کو تصوف اور سلسلہ ہائے تصوف کا مخالف سمجھا گیا۔ مگر اُن کے کلام کے وسیع مطالعہ سے یہ بات

۱۔ یاد ایام تالیف عبدالرزاق کالہوری حیدرآباد دکن ۱۹۴۶ء

ص ۳۷۷-۳۷۸

۲۔ ملفوظات اقبال مرتبہ محمود نظامی بار دوم لاہور ۱۹۴۹ء

ص ۳۲۲-۳۲۷

طرح اُن کے باپ کے گلے میں بھی رسولی تھی۔ وہ اپنے پر کے پاس گئے اور کہا کہ حضرت مجھے رسولی کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے اس کا کچھ علاج کیا جائے۔ پر صاحب نے اُن کی داڑھی کے نیچے ہاتھ بڑھایا اور فرمایا: بھئی ہمیں تو رسولی کہیں نظر نہیں آتی۔

بخشش کی بھی مثال سنائی، فرمایا: ایک انسپکٹر پولیس ہے وہ سالپ کے کانٹے کا دم کرتا ہے اور شفا ہو جاتی ہے۔ کئی سو میل سے بھی دم کا اثر ہوتا ہے۔^۱

یہاں یہ عرض کر دوں کہ سر سید احمد خاں کے پوتے اور حضرت علامہ کے قریبی دوست سر اس مسعود مرحوم بھی اولیاء کرام سے سچی عقیدت رکھتے تھے اور 'اولیاء کرام کی کرامات کے صدق دل سے قائل تھے۔ انہوں نے ایک دفعہ ایک صاحب، زار کی کرامت کا ایک واقعہ مولانا عبدالرزاق کالپوری مصنف "یاد ایام" کو سنایا جو مولانا نے اس طرح بیان کیا ہے۔

"ایک دفعہ بیان کیا کہ میں اور نگ آباد میں بحیثیت ناظم عملیات دورے پر تھا۔ شہر سے چند میل کے فاصلے پر ایک ولی کامل کا مزار تھا۔ میں وہاں فاتحہ پڑھنے گیا۔ مقبرے کے اندر سے جب واپس ہوا تو آواز آئی مسعود! مقبرے کے سامنے جو درخت ہے اُس کی تین پتیاں کھاؤ۔ میں یہ سمجھا کہ کسی دوست نے مذاقاً یہ کہا ہے۔ لیکن جب غور سے دیکھا تو دور تک کوئی نظر نہ آیا، کچھ فاصلے پر کار موجود تھی ڈرائیور سے پوچھا تو اُس نے کہا میرے سوا یہاں کوئی نہیں ہے، چنانچہ اس غیبی آواز پر میں نے عمل کیا اور تین پتیاں اُس درخت کی توڑ کر کھا لیں۔ وہ زمانہ تھا کہ حیدر آباد کے بعض مقتدر اصحاب میرے مخالف ہو گئے تھے اور میں حقیقت میں تین مشکلوں میں مبتلا بھی تھا، چنانچہ وہ سب مشکلیں حل ہو گئیں۔ اس واقعہ کے اظہار کے بعد حاضرین سے خطاب کیا کہ آپ لوگوں کو یہ واقعہ عجیب و غریب معلوم ہو گا اور میری بات غلط سمجھیں گے۔ لیکن یاد رکھئے میں نے کبھی جھوٹ

جمعۃ المبارک ہمیشہ داتا صاحب ہی میں ادا کرتا۔ میرے بچے مجھے نماز سے پہلے پہنچا آتے اور نماز ختم ہونے کے بعد واپس گھر لے آتے۔ ایک دفعہ جب اقامت گئی جا رہی تھی تو میرے ساتھ کھڑے ہوئے ایک نورانی صورت بزرگ نے کہا تم کھڑے کیوں نہیں ہوتے۔ میں نے عرض کیا کہ میں ابا ہی ہوں۔ یہ سن کر بزرگ نے زور سے میرا بازو پکڑا اور کہا اٹھو تم بالکل ٹھیک ہو۔ اُس کے بازو پکڑنے کی دیر تھی کہ میں تندرست و توانا آدمی کی طرح کھڑا ہو گیا۔ جب فرائض کی ادائیگی کے بعد سلام پھیرا تو باوجود تلاش کے وہ آدمی نظر نہ آیا۔ اُس وقت سے آج تک بالکل تندرست ہوں۔ سرمہ بیچ کر عزت کی روٹی کھانا ہوں ہاں اُس محسن کو ابھی تک آنکھیں تلاش کر رہی ہیں۔“

(نوٹ : پیر صاحب نے یہ واقعہ مجھے ۱۹۹۳ء میں سنایا تھا)

(۴)

حضرت علامہؒ دست غیب ، بخشش ، درگاہوں پر منت ماننے وغیرہ کے بھی قائل تھے۔ علامہ کے ایک عزیز دوست ڈاکٹر سعید اللہ تحریر فرماتے ہیں۔

”دست غیب سے متعلق ڈاکٹر صاحب نے کہا کہ مولانا وحید الدین سلیم نے ہاربا بیان کیا کہ جب ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ تو ان کے پیر حضرت غوث علی شاہ قلندرؒ نے مولانا وحید الدین سلیم کو بلایا اور کہا کہ تمہارا باپ ہمارا دوست تھا ، ہم تمہیں ایک وظیفہ بتا دیتے ہیں۔ جب روپیہ کے حصول کی اور کوئی صورت نہ ہو تو اس وظیفہ کو پڑھنا۔ ہانچ روپے تمہیں مل جایا کریں گے۔ پیر صاحب سے رخصت ہو کر گھر آئے تو والدہ کو سارا قصہ سنایا۔ انہوں نے کہا کہ گھر میں کچھ نہیں لے آنا نہ دال۔ وظیفہ پڑھا کیا۔ لکھ کے لیجئے سے ہانچ روپے مل گئے مولانا کا بیان ہے کہ انہوں نے اسی طرح وظیفہ پڑھ کر تعلیم حاصل کی ، جب روپیہ خود کمانے لگے تو وظیفہ بند کر دیا۔ سرسید سے جب مولانا کی ملاقات ہوئی تو مولانا نے کہا کہ آپ لیجری ہیں مگر ہمارے وظیفہ کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔“

گراست کی بھی ایک مثال ڈاکٹر صاحب نے سنائی ، فرمایا : سرسید کی

جب علامہ صاحب سے ملاقات کے لیے جاوید منزل گئے تو علامہ اقبال ”کشف المحجوب“ کا مطالعہ کر رہے تھے۔ نانا کو دیکھتے ہی ہریم آنکھوں سے بولے ! دیکھو ڈاکٹر نیاز یہ کتاب نہیں یہ تو گنجینہ معی ہے۔ کیا خوبصورت پیغام کتنے سادہ لفظوں میں دیا گیا ہے مگر سمجھ نہیں آتی مسلمان اس قدر بے حس کیوں ہو گیا ہے۔ واللہ اگر ہم آج بھی دانا صاحب کے تصوف کی کہرائی اور گہرائی سمجھ لیں تو اسلام کو سمجھنے میں دقت ہی کچھ نہیں رہ جاتی !

نانا مرحوم کہتے ہیں ۲۲ فروری ۱۹۳۶ء سے لے کر نومبر ۱۹۳۷ء تک یہ دستور رہا کہ میں صبح تین بجے کا الارم لگا کر سوتا۔ ۳ بجے گاڑی لے کر سیدھا جاوید منزل پہنچتا۔ پہلے ہی بارن پر حضرت علامہ تشریف لے آئے۔ ہم دونوں نماز فجر دانا صاحب میں ادا کرتے۔ علامہ قرآن کا نصف سپارہ تلاوت کرتے اور اُجالا ہونے پر میں انہیں اُن کی اقامت گاہ پر چھوڑ کر واپس آتا۔ اس معمول میں الدھیرے سویرے، گرمی، سردی، برسات میں کبھی فرق نہیں پڑا۔ نومبر ۱۹۳۷ء کے آغاز میں جوڑوں کے درد کے باعث چلنے پھرنے سے معذور ہو گئے تھے جس سے یہ سلسلہ منقطع ہو گیا“ ۱۔

یہاں حضرت دانا صاحب کی کرامت کا ایک اور واقعہ بھی درج کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ یہ واقعہ مجھے پنجابی زبان کے عظیم غزل گو پیر فضل حسین فضل نے مجھے سنایا تھا۔ واقعہ یوں ہے۔

”پیر صاحب نے بیان کیا کہ ایک دفعہ میں لاہور میں اپنے ایک دوست کے ہمراہ دانا صاحب جا رہا تھا۔ جب لوہاری دروازہ کے چوک میں پہنچا تو میرے دوست نے ایک معمر شخص کی طرف جو سرمہ بیچ رہا تھا اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ شخص حضرت دانا صاحب کی زندہ کرامت ہے۔ میں نے ہوجھا وہ کیسے؟ میرے دوست نے کہا چلو اس شخص سے پوچھتے ہیں۔ چنانچہ ہم دونوں اُس کے پاس پہنچے اور اس سے حضرت دانا کی کرامت کو تفصیل سے بیان کرنے کے لیے عرض کیا تو اس نے کہا کہ میں آج سے ۲۵، ۳۰ سال پہلے بالکل اہلچ تھا لیکن

اگلی صبح میں عمداً دہر سے پہنچا، گیارہ بجے کا وقت ہوگا اقبالؒ کو دیکھا تو ان کی عجیب کیفیت تھی، رنگ زرد، چہرے پر ہوائیاں اڑ رہی تھیں، تفکر اور اضطراب کا یہ عالم کہ جیسے کوئی شدید سانحہ گذر گیا ہو۔ میں نے پوچھا خیر تو ہے۔ کہنے لگے فقیر میرے قریب آ کر بیٹھو تو کہوں۔ آج صبح میں یہیں بیٹھا تھا کہ علی بخشؒ نے آکر اطلاع دی کہ کوئی درویش صورت آدمی ملنا چاہتا ہے۔ تو میں نے کہا بلا لو اور ایک درویش صورت اجنبی میرے سامنے خاموش آکھڑا ہوا، کچھ وقفہ کے بعد میں نے کہا فرمائیے۔ آپ کو مجھ سے کچھ کہنا ہے۔ اجنبی بولا: ہاں تم مجھ سے کچھ پوچھنا چاہتے تھے۔ میں تمہارے سوال کا جواب دینے آیا ہوں اور اُس نے مثنوی کا یہ مشہور شعر پڑھا:

گفت رومی پر بتائے کہ۔ کا ہاداں کنند
تو ندانی اول آن بنیاد را ویراں کنند

کچھ پوچھو نہیں مجھ پر کیا گزر گئی۔ چند لمحوں کے لیے مجھے قطعی اپنے گرد و پیش کا احساس جاتا رہا۔ ذرا حواس ٹھکانے ہونے تو بزرگ سے مخاطب ہونے کے لیے دوبارہ نظر اٹھائی، لیکن وہاں کوئی بھی نہ تھا۔ علی بخشؒ کو ہر طرف دوڑایا لیکن کہیں سراغ نہ ملا^۱۔

آخری عمر میں تو حضرت علامہ فنا فی الکنج بخشؒ ہو کر رہ گئے تھے۔ ان دنوں میں ایک تو وہ ”کشف المحجوب“ کا بہ کثرت مطالعہ کرتے اور دوسرے ۱۹۳۶ء سے لے کر اُس وقت تک جب کہ چلنے پھرنے سے بالکل معذور ہو گئے ہر روز صبح کی نماز اپنے عزیز دوست ڈاکٹر نیاز احمد کی ہمراہی میں حضرت داتا گنج بخشؒ کی درگاہ میں ادا کرتے رہے اور معمول میں کبھی تاغہ نہ ہوا۔ ہاں اگر وہ لاہور سے باہر گئے ہوں تو علاوہ بات ہے۔ ڈاکٹر نیاز احمد سابق ڈائریکٹر انسٹیٹیوٹ آف ٹیکنالوجی پنجاب یونیورسٹی کی نواسی محترمہ شائیلہ امین ایک مضمون میں بیان کرتی ہیں۔

”انا مرحوم ایک بات کا جس کا وہ خاص طور پر ذکر کرتے تھے وہ علامہ اقبالؒ کی حضرت داتا گنج بخشؒ کے لیے عقیدت تھی۔ ایک بار

۱۔ ”روزگار فقیر“ جلد اول تالیف فقیر سید وحید الدین طبع ششم

لاہور ۱۹۶۶ء، ص ۳۲ - ۳۳

قبر کو دے دیا ، اُس نے دعا دی۔ پھر میں اور گرامی حضرت داتا گنج بخشؒ کے مزار پر جا پہنچے۔ یہاں ہم کچھ دیر ٹھہرے اور واقعہ پڑھ کر کھڑے رہے۔ اُسی روز میرے منشی طاہر نے مجھے پانچ سو روپے کا نوٹ دیا اور کہا کہ ایک مقدمے والا آیا تھا اور وہ یہ پانچ سو روپے آپ کی فیس دے گیا ہے۔ حضرت گرامی جو میرے پاس بیٹھے تھے بولے ڈاکٹر صاحب لیجیے آپ کو ایک کے پانچ سو مل گئے“۱

فقیر سید وحیدالدین اپنے والد مکرم کی زبانی ایک واقعہ اس طرح بیان فرماتے ہیں :

”کل صبح میں اقبال کے ہاں گیا تو گویا میرے منتظر تھے۔ دیکھتے ہی کھل گئے اور کہا اچھا ہوا فقیر تم آ گئے ، سنا ہے کہ حضرت داتا گنج بخشؒ کی درگاہ میں آج کل کوئی بہت روشن ضمیر بزرگ قیام رکھتے ہیں۔ اُن سے ایک سوال کا جواب چاہتا ہوں۔ سوال یہ ہے کہ جب مسلمانوں سے یہ وعدہ ایزدی ہے کہ وہ اقوام عالم میں سرفراز اور سر بلند ہوں گے تو آج کل یہ قوم اتنی ذلیل و خوار کیوں ہے ، اچھا ہے تم بھی ساتھ چلو ، اکیلے زحمت کون کرے۔ میں نے حاسی بھری اور چلنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔۔۔۔۔ داتا گنج بخش کے سفر کا فیصلہ ہوتے ہی انہوں نے علی بخش کو آواز دی اور کہا دیکھو ہم باہر جا رہے ہیں۔ ذرا جلدی سے قبر کے لیے حقہ بھرو اور بھاگ کر کچھ موڈا لیمن وغیرہ لے آؤ۔ اس اہتمام میں حسب معمول جانے کتنا وقت نکل گیا۔ جب صبح سے دوپہر ہو گئی تو میں نے کہا بھئی اقبال تمہارا کہیں جانے کا ارادہ تو ہے نہیں یوں ہی وقت ضائع کر رہے ہو ، میں تو اب گھر چلا اقبال اس پر کچھ چونک سے پڑے اور کہا بھئی اب تو واقعی دھوپ تیز ہو گئی ہے ، تم جانا چاہتے ہو تو جاؤ لیکن یہ وعدہ کرو شام کو ضرور آؤ گے کچھ بھی ہو ہمیں اُن بزرگ کے پاس ضرور جانا ہے۔ میں وعدہ کر کے چلا آیا ، سہ پہر کو پھر پہنچا لیکن پھر اسی طرح حقہ اور موڈا لیمن میں دن ڈھل گیا۔ میں نے اقبال سے اس تساہل کا ذکر کیا تو اقبال بہت ہی انکسار سے کہنے لگے ، بھئی اس دفعہ معاف کر دو صبح ضرور چلیں گے۔“

سالہ قیام کے دوران وہ سینکڑوں دفعہ اولیائے کرام کے مزارات عالیہ پر حاضر ہوئے ہوں گے۔ اس سلسلہ میں ہمارے پاس معلومات بہت کم ہیں۔ ہاں یہ ثابت ہے کہ وہ حضرت داتا گنج بخشؒ، حضرت میاں میرؒ اور حضرت شاہ محمد غوثؒ کے مزارات مقدسہ پر تمام عمر باقاعدگی سے حاضر ہوتے رہے حضرت علامہؒ علی ہجویریؒ کا ذکر اس طرح کرتے ہیں :

سید ہجویر مخدوم اسم	مرقد او پیر سنجر را حرم
بندہائے کوہسار آسان گسیخت	در زمین ہند تھم سجدہ ریخت
عہد فاروقؓ از جالشی قازہ شد	حق ز حرف او بلند آوازہ شد
پاسبان عزت ام الکتاب	از لکاش خانہ باطل خراب
خاک پنجاب از دم او زندہ گشت	صبح ما از مہر او تابندہ گشت

جناب میاں ایم۔ اسلم نے ”راوی“ کے اقبال نمبر اور فقیر سید وحید الدین مرحوم نے روزگار فقیر جلد اول میں دو ایسے واقعات درج کیے ہیں جو حضرت داتا گنج بخشؒ کے ساتھ حضرت علامہؒ کی عقیدت پر ہی مبنی نہیں بلکہ حضرت علی ہجویریؒ کی گرامات میں بھی شامل ہو سکتے ہیں۔

میاں ایم۔ اسلم حضرت علامہؒ کی زبانی بیان کرتے ہیں :

”آپ نے فرمایا کہ حضرت گرامی آئے ہوئے تھے اور حسب دستور میرے پاس مقیم تھے۔ ایک روز ہم دونوں صبح صبح گھر سے نکل کر حضرت داتا گنج بخشؒ کے مزار پر فاتحہ پڑھنے کو چلے، بھائی دروازہ کے باہر ایک سفید ریش آدمی ہاتھ پھیلائے بیٹھا تھا۔ میری جیب میں ایک چونی تھی، میں نے وہ چونی اُس کے ہاتھ پر رکھ دی، لیکن اُس نے چونی زمین پر پھینک دی اور ایک روپیہ مانگا، مانگنے کا انداز کچھ ایسا تھا کہ میرا قدم آگے کو نہ بڑھا۔ میں نے گرامی صاحب نے کہا کہ آپ دربار کو چلیے میں آپ کے پیچھے پیچھا ہوں۔ گرامی صاحب نے کہا کہ وہ اسی جگہ میرا انتظار کریں گے۔ گھر دروازے کے قریب ہی تھا۔ میں نے گھر سے ایک روپیہ لیا اور واپس آ کر اُس

شگفتہ ہو کے کلی دل کی بھول ہو جائے

یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے^۱

یورپ سے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد علامہ جب وطن واپس لوٹے تو پھر دہلی میں حضرت نظام الدین اولیاء^۲ کے دربار پر الوار میں^۳ سلام کے لیے حاضر ہوئے۔

۱۹۱۱ء میں دہلی میں محمدن ایجوکیشنل کانفرنس کا اجلاس ہوا تو اس اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے حضرت علامہ^۴ نے فرمایا :

”میں جب گجہی دہلی آتا ہوں تو میرا یہ دستور رہا ہے کہ ہمیشہ نظام الدین محبوب الہی^۵ کے مزار پر جایا کرتا ہوں اور وہاں کے دیگر مزارات پر بھی ہمیشہ حاضر ہوا کرتا ہوں“۔^۶

ایک دفعہ خواجہ حسن نظامی کو نیاز کی رقم بھیجی اور لکھا :

”یہ نیاز جو آپ کو پہنچی ہے۔ والدہ محترمہ کی نیاز تھی، قبول فرمائیے۔ بھائی صاحب کا ارادہ خود حاضر ہونے کا تھا مگر شاید انہیں فرصت نہ تھی“۔^۷

ایک دفعہ حضرت علامہ^۸ نے نیاز کے بارہ روپے ارسال کیے اور خواجہ صاحب کو لکھا۔

”مکرمی بارہ روپے جس طرح آپ کے خیال میں آنے خرچ کر دیجیئے حلوہ پکا دیجیئے یا خالقہ کے متعلقین میں تقسیم کر دیجیئے“۔^۹

(۴)

حضرت علامہ^{۱۰} تحصیل علم کے لیے لاہور آئے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے اور آخر داتا کی نگری ہی میں اُن کی آرام گاہ بنی۔ چالیس (۴۰)

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو، ہانگ درا، ص ۹۶ تا ۹۷

۲۔ ایضاً - ص ۳۰۷

۳۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی لاہور ۱۹۶۳ء۔

ص ۱۳۴

۴۔ اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ حصہ دوم ص ۷۶۰

۵۔ ایضاً ص ۳۶۴ - ۳۶۵

منشی نذر محمد کے مکان پر تھوڑی دیر آرام کیا بعد میں سب دوست مل کر حضرت محبوب الہیؒ خواجہ نظام الدین اولیاء قدس سرہ کی درگاہ کی طرف روانہ ہوئے۔ درگاہ میں پہنچ کر مزار مبارک پر حاضر ہوئے۔ اول اقبال نے عالم تنہائی میں مزار مبارک کے سرہانے بیٹھ کر ذیل کی نظم پڑھی اور اُن کی درخواست پر سب احباب باہر صحن میں ٹھہرے رہے۔ بعد میں دوستوں کے اصرار پر اقبال نے اس نظم کو درگاہ کے صحن میں بیٹھ کر مزار مبارک کی طرف منہ کر کے ایک نہایت درد انگیز اور دل نشیں لہجے میں پڑھا۔ سب احباب اور دیگر سامعین نہایت متاثر ہوئے اور بے تحاشہ زبان سے موقع بہ موقع کلمات تحسین و آفرین لگاتے تھے، ایک عورت کا عالم تھا جس کی تصویر حاضرین کے تصور ہی کھینچ سکتے ہیں“^۱۔ اب ”التجائے مسافر“ کے چند اشعار ملاحظہ کریں :

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا
بڑی جناب تری، فیض عام ہے تیرا

تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی
مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شراب علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

فلک نشیں صفت مہر پوں زمانے میں
تری دعا سے غطا ہو وہ لردہاں مجھ کو
مقام ہم سفروں سے ہو اُس قدر آگے
کہ سمجھے منزل مقصود کارواں مجھ کو
مری زبان قلم سے کسی کا دل نہ دکھے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیر آسماں مجھ کو

کیسا ہے یہی فزونیٰ تر تیری خاک در مجھے
 وہاں عطا کر دے میرے مقصود کا گوہر مجھے
 تو ہے محبوب الہی مگر دہما میرے لیے
 یہ معصیت ہے مثالِ لبتہٗ محشر مجھے
 آہ اس غم میں اگر تو نے خبر میری نہ لی
 غرق کر ڈالے گی آخر کو یہ چشم تر مجھے
 ہو اگر یوسف مرا زحمت کفر چاہ الم
 چین آئے مصر آزادی میں پھر کیوں کر مجھے
 کیا کہوں میں قصہٗ سدردی اہل وطن ؟
 تیر کوئی بھیجتا ہے اور کوئی نشتر مجھے
 محوِ لٹھار تمنائے دلِ لاکام ہوں !
 لاج رکھ لینا کہ میں اقبال کا ہم لام ہوں“ ۲

۱۹۰۵ء میں حضرت علامہ اعلیٰ تعلیم کے لیے عازم یورپ ہوئے تو حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کی درگاہ پر حاضر ہوئے اور اپنا پدیدہٗ عقیدت ایک نظم بعنوان ”التجائے مسافر“ میں پیش کیا یہ نظم پہلی دفعہ ماہنامہ ”مخزن“ کے اکتوبر ۱۹۰۵ء کے شمارے میں شائع ہوئی اور اس کے شروع میں جناب سید غلام بیگ لیرنگ نے ایک تمہید لکھی جس کا ایک اقتباس درج ذیل ہے -

”۲ ستمبر ۱۹۰۵ء ہمارے خاص احباب کی تاریخ محبت کا ایک یادگار دن ہے - صبح کا سہالا ساں ہے ، بمبئی میل دہلی سے ریلوے سٹیشن پر پہنچی ہے - خواجہ حسن نظامی دہلوی اور منشی نذر محمد بی - اے اسٹیشن پر استقبال کو آئے - استقبال کس کا ہے ، جدید شاعری کے روح رواں اقبال اور اُس کے ہمراہیوں کا - وہ کیسے ؟ اقبال بغرض تعلیم علوم و فنون انگلستان کو روانہ ہوئے ہیں - لیرنگ اور اکرام اپنے ہمارے دوست کم رخصت کرنے کے لیے دہلی تک ساتھ گئے ہیں ، ریل سے اتر کر

-
- ۱- حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے خادم کا نام
 - ۲- رخت سفر مرتبہ الوداعی ہار دوم کراچی ۱۹۷۷ء ص ۱۶۱

علامہ اقبالؒ کی عہدیت صوفیائے عظام سے

اکیلے ہی اُن کے پاس موجود تھے۔ سرنے سے تھوڑی دیر چلے والدہ نے اُن سے وعدہ لیا کہ وہ ہر روز گیارہ مرتبہ سورۃ یٰسین پڑھ کر اُن کی روح کو ایصالِ ثواب کیا کریں گے۔ اس وعدہ کو انہوں نے بڑے استقلال سے نبھایا۔ وہ ۱۹۴۶ء میں فوت ہوئے اور سیدنا شاہ سرمست سہروردیؒ (پیر و مرشد حضرت شاہ دولہ ولیؒ) کی درگاہ واقع سیالکوٹ میں دفن ہوئے۔

(۲)

حضرت علامہ بزرگانِ دین کی وفات کے بعد بھی اُن سے استعانت اور اُن کے مزاراتِ متبرکہ سے فیوض و برکات حاصل کرنے کے قائل تھے۔ ۱۹۰۳ء میں جب اُن کے بڑے بھائی شیخ عطاء اللہ پر ایک افتاد پڑی تو انہوں نے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے حضور منکوم استغاثہ پیش کیا۔ جسے خوش خط لکھوا کر درگاہ کے دروازہ پر لٹکایا اور اس استغاثہ کی برکت شیخ عطاء اللہ باعزت طور پر بری ہوئے۔ اس استغاثہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

”کیوں نہ ہوں ارماں میرے دل میں کلم اللہ کے
طور در آغوش ہیں ذرے تیری درگاہ کے
ہے زیارت کی تمنا - المدد اے سوز عشق
پھول لا دے مجھ کو گلزارِ خلیل اللہ کے
کس قدر سرمسبز ہے صحرا محبت کا تری
اشک کی نہریں ہیں اور سائے ہیں نخلِ آہ کے
تر جو تیرے آستانے کی تمنا میں ہوئی
اشک موتی بن گئے چشم تماشاہِ خواہ کے
میرے جیسے، بے لواؤں کا بھلا تذکور کیا؟
قیصر و فنفور درہاں ہیں تیری درگاہ کے
ہند کا دانا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے
کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربارِ گوہر باز سے
سخت ہے میری مصیبت، سخت گھبراہٹ ہوں میں
نہ کے فریادی تری سرکار میں آیا ہوں میں

خواجہ نظام الدین اولیاء کے دربار پر انوار پر حصول برکات کے لیے حاضر ہوئے اور منظوم نذرانہ عقیدت پیش کیا تو وہاں بھی آپ کو نہیں بھولے اور بڑی عقیدت سے اُن کا ذکر ہے ۔ ملاحظہ ہو :

وہ شمع ہارکہ خاندان مرتضوی
رہے گا مثل حرم جس کا آستان مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے لکھ دیا مجھ کو
دعا یہ کر کہ خداوند آسمان و زمین
کرے پھر اُس کی زیارت سے شادمان مجھ کو

مولانا سید مہر حسنؒ میں بے شمار خوبیوں کے علاوہ جو سب سے بڑی خوبی تھی وہ اُن کی ”استقامت“ تھی جس بات کا ارادہ کر لیتے یا وعدہ کر لیتے اُسے ہر حالت میں نبھانے کی کوشش کرتے ۔ اُن کی استقامت کا ایک واقعہ مولانا عبدالمجید سالک اس طرح بیان کرتے ہیں :

”ابھی شاہ صاحب کا عالم شباب ہی تھا کہ اُن کی ہمشیرہ سخت بیمار ہو گئیں یہاں تک کہ بچنے کی کوئی صورت نہیں رہی ۔ ایک دن شاہ صاحب اُن کے پاس بیٹھے تھے ، آبدیدہ ہوئیں اور کہنے لگیں کہ بس اب میں مر جاؤں گی اور کوئی میری قبر پر بھی نہ آئے گا ۔ شاہ صاحب بھی آبدیدہ ہو گئے اور فرمایا : اللہ تمہیں شفا دے لیکن اگر کوئی حرج مرج ہو گیا تو میں وعدہ کرتا ہوں کہ جب تک جیوں گا تمہاری قبر پر آیا کروں گا ۔ ہمشیرہ کا انتقال ۱۸۷۸ء میں ہوا اور شاہ صاحب کی بینائی ۱۹۲۸ء میں یعنی انتقال سے دو سال پہلے زائل ہو گئی ۔ اس پچاس سال کی مدت میں اُن کا مستقل یہ معمول رہا کہ روزانہ صبح کے وقت ہمشیرہ کی قبر پر جا کر فاتحہ پڑھتے ۔ سوائے اُن دنوں کے کہ شاہ صاحب کو سیالکوٹ ہی سے باہر جانا پڑا ہو اس معمول میں ایک دن بھی ناغہ نہ ہوا“ ۲۔

اس قسم کی استقامت کی ایک اور مثال میرے عم مرحوم سید ظہور اللہ شاہؒ سیالکوٹی کی زندگی میں بھی ملتی ہے ۔ والدہ کی وفات کے وقت وہ

۱۔ ”کلیات اقبال حصہ اردو“ بانگ درا ، ص ۹۷

۲۔ ذکر اقبال تالیف عبدالمجید سالک لاہور ص ۲۷۵ - ۲۷۶

کے البیر تبلیغ میں گنا فوق ہے اور صوفی کی بات گویوں زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ واقعہ حضرت علامہ نے سید میر حسن ہی سے سنا ہو ملاحظہ ہو :

”ہمارے سیلفکوٹ کے قریب تحصیل وزیر آباد میں ایک بزرگ کیسر شاہ نام کے رہا کرتے تھے۔ رندانہ طریق کے ایک صاحب کرامت درویش تھے اور مراقبہ و وحدت الوجود سے انہیں خصوصیت تھی۔ قرب و جوار کے تمام معززین ان کے حلقہٴ مریدین میں شامل تھے ایک روز کا ذکر ہے کہ دیوان صاحب جو ان کے معتقد تھے اپنے اکلوتے بیٹے کی شادی سے فارغ ہو کر حضرت کی زیارت کو آئے اور آتے ہی اپنے نام و نمود کا نقشہ اٹارنا شروع کیا۔ وہ بزرگ ان کے اخراجات کی طویل فہرست جموشی سے سن رہے تھے۔ ایک درویش نے سائیں صاحب کی خدمت میں آ کر عرض کیا کہ حضرت کھانا تیار ہے، سائیں صاحب نے پوچھا بھائی خشک روٹی ہے کہ ساتھ کوئی سالن بھی ہے۔ درویش نے عرض کیا حضرت اس وقت سالن موجود نہیں۔ حضرت نے دیوان صاحب سے فرمایا کہ ذرا بازار سے جا کر ایک مولیٰ تولیے آؤ۔ اتفاقاً دیوان صاحب کی جیب میں اس وقت کوئی پیسہ موجود نہیں تھا، ذرا کھیسائے ہوئے اور سائیں صاحب کے سامنے جو چند کوڑیاں رکھی تھیں انہیں دیکھ کر بولے حضرت یہ کوڑیاں دلائیے۔ میرے پاس اس وقت کچھ نہیں۔

آپ نے فرمایا: بیٹے کی شادی پر جو تم نے نام و نمود حاصل کیا ہے وہ دے کر ایک مولیٰ لے آؤ۔ دیوان صاحب مسکرائے اور کہنے لگے:

بھلا حضرت نام و نمود کے عوض بھی کوئی کھانے پینے کی چیز پاتے آ سکتی ہے! سائیں صاحب نے اپنے معمولی ظریفانہ طریق میں کہا کہ بھائی جس نام و نمود کی قیمت ایک مولیٰ بھی نہیں پڑی اس کے حصول سے کیا فائدہ۔ دیوان صاحب نہایت خفیف ہوئے اور آئندہ کے لیے اپنی حرکات سے توبہ کی“ ۱۔

مولانا سید میر حسن سے حضرت علامہ کو تمام عمر گہری عقیدت رہی ہے یہاں تک کہ ۱۹۰۵ء میں یورپ جاتے ہوئے جب علامہ

تھا۔ اتنا معلوم ہے کہ ان میں ایک سید چراغ بھی تھے جو گجرات سے ترک وطن کر کے انہیں کے قریب محلہ کشمیریاں میں آباد ہوئے۔ مولوی غلام مرتضیٰؒ جن کی میر حسنؒ نے بہت تعریف کی ہے کے شاگرد تھے“۱۔

خوش قسمتی سے نوجوان اقبال کو استاد اور مربی بھی ایسا ملا جو اولیائے کرام کی محبت و عقیدت سے سرشار تھا۔ عرس، کراست اور اولیاء کرام سے نذر و نیاز کا فائل تھا۔ ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین اپنی گراں مایہ تالیف ”شمس العلماء مولوی سید میر حسن“ میں فرماتے ہیں:

”آپ کے آباؤ اجداد مذہب پرست تھے۔ منت نبوی کے زلدہ نمونہ تھے۔ اس لیے آپ بھی اُسی نمونے کے انسان تھے۔ اللہ والوں کی صحبت میں شریک ہو کر اُن کی اچھی اچھی باتوں سے مستفید اور مستفیض ہوا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ بزرگوں کے مزاروں پر جا کر فاتحہ پڑھ کر اُن کے لیے خدائی بخشش کے طلب کار ہوا کرتے، وزیر آباد سے چار فرلانگ کے فاصلہ پر ایک سید بزرگ کا مزار تھا، وہ بزرگ سید مٹھا شاہ کے نام سے مشہور تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بزرگ لاہور کے حضرت دانا گنج بخشؒ کے مریدوں میں سے تھے۔ اُن کے مزار پر بیساکھ میں عرس ہوا کرتا تھا۔ میر صاحب اس عرس میں شریک ہوتے تھے۔ وزیر آباد سے تبدیل ہو کر جب سیالکوٹ آئے تو یہاں آ کر بھی اس مزار کو نہیں بھولے اور اپنے دوستوں مولوی امام الدین گجراتی، مولوی انشاء اللہ اور مولوی مراد علی ساکن بیگوال سے مل کر مشترکہ خرچ سے عرس کے موقع پر ہلاؤ کی دیگ پکایا کرتے تھے“۲۔

مولانا سید میر حسن کے اپنے عہد کے مشاہیر صوفیائے کرام سے بھی تعلقات تھے۔ ان بزرگوں میں سید کیسر شاہؒ ساکن واہی ضلع گوجرانوالہ بھی تھے۔ سید کیسر شاہ کا ایک دل چسپ واقعہ حضرت علامہ اقبالؒ نے بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک عام مولوی اور صوفی

۱۔ دالائے راز تصنیف لذیر لیاڑی لاہور ۱۹۷۹ء، ص ۶۰۔

۲۔ شمس العلماء مولوی میر حسن تالیف ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین

لاہور ۱۹۸۱ء، ص ۷۶۔

۳۔ ایضاً، ص ۱۷۷۔

۷ علامہ اقبالؒ کی عقیدت صوفیائے عظام سے

دی پر اڑ رہا ہے اور بہت سے لوگ ہاتھ اٹھا کر اور اوچھل کر اس پر پکڑنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن وہ کسی کی گرفت میں نہ آیا۔ یہی اُن تماشائیوں میں کھڑا تھا اور خواہش مند تھا کہ غیر معمولی ل کا یہ پرلہ میرے ہی ہاتھ آ جائے۔ وہ پرلہ یک بیک میری آغوش میں آگرا۔ میں بہت خوش ہوا اور دوسرے منہ ٹکٹے رہ گئے۔ اس کے چہ عرصہ بعد مجھے اس خواب کی تعبیر پتا ہوئی کہ پرلہ عالم روحانی کا پیدا ہونے والا مجھ سے جو صاحب اقبال ہوگا“۱۔

خلیفہ عبدالحکیم ایک اور واقعہ حضرت علامہ کی زبانی بیان کرتے ہیں:

”میں نے والدہ کی زبانی سنا ہے کہ ایک آدمہ مرتبہ ایسا بھی ہوا کہ والد کی موجودگی میں بے چراغ کمرے کے اندر تاریک رات میں جیب و غریب قسم کا نور ظاہر ہوا۔ اور تاریک کمرے میں ایسا معلوم آیا کہ سورج نکل آیا ہے“۲۔

حضرت علامہ کے والد اگرچہ معمولی بڑے لکھے تھے۔ تصوف کے دل چسپی کی بنا پر اُن کے ہاں ایسے اصحاب کا اکثر اجتماع ہوتا جو صوفیائے کرام سے سچی عقیدت و محبت رکھتے تھے اور مجلس میں صوفیاء کرام کی تصنیفات مثلاً فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ وغیرہ پڑھی جاتیں۔ اُن پر بحث ہوتی۔ وہ اہل علم و فضل جو اس مجلس میں شریک ہوتے، ان میں ایک مولوی سید چراغ شاہؒ (راقم الحروف کے حقیقی دادا) بھی تھے جو گجرات سے آ کر کشمیری محلہ سیالکوٹ میں آباد ہو گئے تھے بڑے عالم، فاضل اور سلسلہ نقشبندیہ کے صاحب دل بزرگ تھے بد لذیر نیازی شاہ صاحب کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:

”محمد اقبال نے اگرچہ صرف اتنا کہا ہے کہ اس خلیفے میں کتب تصوف کا مطالعہ ہوتا لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ حلقہ کن بزرگوں پر مشتمل

۱۔ فکر اقبال تصنیف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لاہور، بار اول۔

۱۵-۱۴، ص

۲۔ ”آثار اقبال“ مرتب غلام دستگیر حیدر آباد دکن، طبع دوم

۱۸۹۳، ص ۱۸

حضرت علامہ کے والد صوفی نور محمدؒ اور وہ خود سلطان العارفین حضرت سلطان محمودؒ دربار آوان شریف (گجرات) سے سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے۔ صوفی نور محمد صاحب کرامت بزرگ تھے اور جو کوئی بھی اُن سے ملتا اُن کے صوفیانہ مزاج اور اولیاء دوستی سے بہت متاثر ہوتا۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید فرماتے ہیں -

”راقم الحروف کو اُن کے والد ماجد شیخ نور محمد صاحب سے بھی ملنے کا اتفاق ہوا جس زمانہ میں علامہ اقبالؒ الارکلی میں رہتے تھے۔ وہ درحقیقت اسم ہاسمی تھے۔ نور محمدی اُن کے چہرے پر متجلی تھا۔ . . . وہ خدا رسیدہ صوفی تھے! ہاکیزہ اسلامی تصوف کا ذوق اقبال کو باپ سے ورثہ میں ملا۔ . . . پہلی ہی ملاقات میں شیخ نور محمد صاحب نے اقبالؒ کی پیدائش کا ایک دلچسپ قصہ مجھ سے بیان فرمائے لگے :

”کہ اقبال ابھی ماں کے پیٹ میں تھا کہ میں نے ایک عجیب خواب دیکھا، گلیا دیکھتا ہوں کہ ایک نہایت خوشنما پرلہہ سطح زمین سے تھوڑی

- ۱۔ (۱) آئینہ اقبال تالیف عبداللہ قریشی لاہور ص ۲۵۴۔
- (ب) مطالعہ اقبال مرتب گوہر نوشاہی لاہور ص ۳۶ - ۳۷
- (ج) زلدہ رود جلد اول تالیف جسٹس جاوید اقبال لاہور، ص ۶۰
- (د) دانائے راز تالیف سید نذیر نیازی لاہور، ص ۲۵
- (۵) ماہنامہ خیائے حرم، لاہور، اپریل ۱۹۷۵ء مضمون سید نور محمد قادری ص ۴۳ - ۴۶
- (و) ماہنامہ آئینہ لاہور، اپریل ۱۹۶۵ء مضمون سردار علی احمد خان ص ۴۳ - ۴۴
- (ز) ”محترمی و مکرمی سید نور محمد قادری صاحب

سلام مسنون - یہ بات ہمارے خاندان میں بیشتر کو معلوم ہے کہ حضرت علامہ کے والد حضرت قاضی سلطان محمودؒ کو آوان شریف اُن کی بیعت کے لیے لے گئے تھے جاوید اقبال ۱۰ مارچ ۱۹۸۰ء

علامہ اقبالؒ کی عقیدت صوفیائے عظام سے

سید نور محمد نادری

علامہ اقبالؒ اباعن جد صوفیائے کرام کے معتقد تھے اور روایات تصوف سے گہری دل چسپی رکھتے تھے۔ علامہ اقبالؒ کے ایک جد امجد کا ذکر سید انذیر لہازی مرحوم نے ان کی زبانی اس طرح بیان کیا ہے۔

”ہمارے والد کے دادا یا پڑدادا پیر تھے۔ اُن کا نام تھا شیخ اکبر انہیں پیری اس طرح ملی کہ ”سن کہترا“ (سیالکوٹ) میں سادات کا ایک خاندان تھا جسے لوگ سید نہیں مانتے تھے۔ اس خاندان کے سربراہ کو ایک روز جو غصہ آیا تو ایک سبز کپڑا اوڑھ کر آگ میں بیٹھ گئے۔ جس کے متعلق روایت تھی کہ حضرت امام حسینؑ کی یادگار ہے۔ اُس کی برکت سے آگ نے اُن پر کوئی اثر نہ کیا۔ مخالفوں نے یہ دیکھا تو انہیں یقین ہو گیا کہ فی الواقعہ سید ہیں۔ اُن کا انتقال ہوا تو شیخ اکبر نے اُن کے مریدوں کو سنبھالا اور خاندان کی خدمت کرنے لگے۔ ایک مرتبہ اُسی خاندان کا ایک فرد والد ماجد کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ آپ دھسوں کی تجارت کیوں نہیں کرتے۔ اُس زمانہ میں معمولی دھسوں کی قیمت دو روپیہ فی دھسہ سے زیادہ نہ تھی۔ والد ماجد نے کوئی دو چار سو دھسے تیار کیے تو قدرت خدا کی ایسی ہوئی کہ سب اچھے داسوں فروخت ہو گئے تو کافی روپیہ جمع ہو گیا۔ اس یہ ابتدا تھی ہمارے دن پھرنے کی“ ۱۔

۱۔ اقبال کے حضور تالیف سید انذیر لہازی گراچی ۱۹۷۱ء

ہمارے علمی معاونین

کجرات	جناب سید نور محمد قادری
گورنمنٹ ڈگری کالج ، جھنگ	جناب سمیع اللہ قریشی
چیئرمین شعبہٴ تاریخِ مسلم ، سندھ یونیورسٹی	ڈاکٹر محمد یعقوب مغل
جام شورو	
صدر شعبہٴ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	ڈاکٹر سید معین الرحمن
بلوچستان یونیورسٹی ، کوئٹہ	جناب نادر قمرانی
شعبہٴ تاریخ ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس)	پروفیسر محمد اسلم
لاہور	
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد	جناب سعد اللہ کایم
لاظم ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور	پروفیسر محمد منور
شعبہٴ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	ڈاکٹر حسن اختر
نذر اسلام روڈ ، گلبرگ ، لاہور	جناب راجہ سلطان مقصود
شعبہٴ اردو ، اورینٹل کالج ، لاہور	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی
شعبہٴ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	جناب صدیق جاوید
شعبہٴ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی	جناب افضل حق قرشی
(نیو کیمپس) لاہور	
۔ سی خالد بن ولید روڈ ، سن آباد ، لاہور	جناب مختار جاوید
گورنمنٹ کالج ، لاہور	ڈاکٹر حسن اختر
یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے ۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے ۔

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقت ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنہیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

ہیرونی ممالک	پاکستان
8 ڈالر یا 4.50 پونڈ	38 روپے
قیمت فی شمارہ	
2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ	10 روپے
قیمت ”اقبال نمبر“	
4.00 ڈالر یا 2.00 پونڈ	20 روپے

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، ”اقبال ریویو“ ، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے آئیے ہر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی کشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

طبع : زرین آرٹ پریس ،
۹۱ دہلوی روڈ ، لاہور

کتابخانه عمومی کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی	کتابخانه عمومی
کتابخانه عمومی	کتابخانه عمومی
کتابخانه عمومی	کتابخانه عمومی
کتابخانه عمومی	کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

کتابخانه عمومی

سہ ماہی مہینہ

اقبال ریویو

جنوری ۱۹۸۴

اقبال نمبر

مدیر

پروفیسر محمد منٹو



اقبال اکادمی پاکستان — لاہور

